

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
Departamento de Historia de la Filosofía



TESIS DOCTORAL

El concepto de libertad en la obra de Karl Marx

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Montserrat Galcerán Huguet

Madrid, 2015

TP
1984
132-I

Montserrat Galcerán Huguet



X-53-216480-9

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN LA OBRA DE KARL MARX

TOMO I

Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid

1984



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 132/84

© Montserrat Galcerán Huguet
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1984
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-19174-1984

AUTOR: MONTSERRAT GALCERAN HUGUET

E L C O N C E P T O D E

L I B E R T A D

E N L A O B R A D E

K. M A R X

DIRECTOR: Dr.D.OSWALDO MARKET GARCIA
Cat. de Ha. de la Fa.

Madrid, año 1982

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID-FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE
LA EDUCACION-SECCION DE FILOSOFIA

A Manolo Sacristán
como muestra de cariño
personal y de admiración
por su obra.

Wir kämpfen und sterben
für dich, Freiheit!.

Batallón Thaelmann.

RECONOCIMIENTOS

Como todo trabajo intelectual, también éste es deudor de múltiples reconocimientos. En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento al Prof. Dr. D. Oswaldo Market que aceptó dirigirló en un día ya lejano, y a todos los compañeros del Departamento de Historia de la Filosofía de esta Universidad, cuyas discusiones han sido un vivo acicate para su elaboración. En igual medida estoy en deuda con el Prof. Dr. D. Manuel Sacristán, quien ya en su primera conversación supo orientarme de forma inolvidable y que, a pesar de la distancia, ha estado muy presente en todo el proceso de maduración.

Asimismo quiero agradecer públicamente las facilidades que se me ha dispensado para consultar los fondos bibliográficos del Instituto "Luis Vives" cuya bibliotecaria, Dña. Blanca Bengoechea no ha regateado esfuerzos. Lo mismo debo decir de las Bibliotecas de los Departamentos de esta Universidad, con honrosas y notables excepciones.

Por último quiero hacer constar mi reconocimiento a Dña. Ma. Paz Ibarra y a Dña. Valeria Kovachova por su colaboración en la confección técnica de estas páginas.

S U M A R I O

INTRODUCCION.

1a. PARTE

LIBERTAD Y DERECHO NATURAL.

Crítica de Marx a la elaboración de la libertad en el idealismo kantiano y fichteano.-

- Capítulo 1ª. La teoría kantiana del Derecho: Formalismo del Derecho .Iusracionalismo. Idea de la libertad.
- Capítulo 2ª. Innovación fichteana: deducción material del Derecho.
 Formulación del primer principio: Yo-Autoposición -
 Libertad . Intersubjetividad y género humano (Gattung).
- Capítulo 3ª. La primera crítica marxiana: Análisis de la carta a H.Marx del 10-11 de Noviembre de 1837.

CONCLUSIONES.

ANEXO.

2a. PARTE

POR UNA SOCIEDAD DE HOMBRES LIBRES.

El debate con Hegel.-

- Capítulo 4ª. La filosofía hegeliana del Estado: "Organicidad" y "eticidad" del Estado. El contenido de la libertad.
- Capítulo 5ª. La crítica marxiana de 1843: El hegelianismo de Marx.
 La denuncia de la mistificación hegeliana y el descu-

brimiento de la alienación política. Posibilidades de liberación y defensa de la democracia.

Capítulo 6^a. Alcance de la crítica a Hegel: Atención a la sociedad civil. Propiedad privada y trabajo alienado. Disolución del concepto de Hombre.

CONCLUSIONES.

3a. PARTE

LA ALTERNATIVA MARXIANA

Capítulo 7^a. Hacia una nueva teoría de la Historia: El determinismo económico. Teoría del Derecho y teoría de la ideología. La epistemología marxiana y su kantismo.

Capítulo 8^a. La crítica al sistema económico de la libertad: La génesis de la "Economía" marxiana. Proceso de producción y proceso de circulación. Libertad e independencia en el modo de producción de mercancías. Individuo y sociedad en una "asociación libre de productores".

CONCLUSIONES.

CONCLUSIONES GENERALES.

SIGLAS Y ABREVIATURASOBRAS DE MARX.-

- MEGA MARX Karl - ENGELS Friedrich. Historisch - Kritische Gesamtausgabe. Frankfurt/Berlin/Moscu, 1927-1935.
- MEW MARX Karl - ENGELS Friedrich, Werke, Berlin, Dietz, 1957-1968.
- N.MEGA MARX Karl - ENGELS Friedrich, Gesamtausgabe. Berlin, Dietz, 1975 y ss.

Utilizo preferentemente la edición N.MEGA, y en su defecto la de MEW o MEGA indistintamente, aunque con mayor frecuencia la primera por hallarse completa.

NOTA: La ortografía empleada sigue la de los textos utilizados; de ahí su disparidad.

Las traducciones que aparecen en el texto son responsabilidad mía.

- Rh.Z. Rheinische Zeitung, N.M., I, 1.
- Kr.h.StR. Kritik des hegelschen Staatsrechts, MEGA, I, 1, 1/2
- Ö.Ph.M. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, aus dem Jahre 1844, MEW, Ergb. 1a P.
- H.F. Die heilige Familie, MEW, T.2
- D.I. Die deutsche Ideologie, MEW, T.3
- K.M. Manifest der Kommunistischen Partei, MEW, T.4.
- N.Rh.Z. Neue Rheinische Zeitung, MEGA, VII, MEW T.6 y 7.
- KlK. in Fr. Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, N.MEGA, I,10.
- 18 Br. Der achtzehnte Brumaire des L. Bonaparte, MEW, T.8.
- Gr. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, N.MEGA, II, 1,1 y II, 1,2.
- K. Das Kapital, MEW, T. 23, 24 y 25.
- Briefe N.MEGA, III, 1;III, 2 (hasta Dic. 1848). MEW, T. 27.

OBRAS DE KANT.-

<u>KrV</u>	<u>Kritik der reinen Vernunft, Kants Werke, T.III (2a ed.)</u> <u>y IV (1a ed).</u>
<u>G.M.S.</u>	<u>Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Kants Werke,</u> <u>T.IV.</u>
<u>KpV</u>	<u>Kritik der praktischen Vernunft, Kants Werke, T.V.</u>
<u>R.G.bl.V.</u>	<u>Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,</u> <u>Kants Werke, T.VI.</u>
<u>M.S.</u>	<u>Die Metaphysik der Sitten, Kants Werke, T.VI.</u>
<u>K-St.</u>	<u>Kant-Studien.</u>

OBRAS DE FICHTE.-

- Ü.B.W.L. Über den Begriff der Wissenschaftslehre,
Gesamtausgabe, I, 2.
- V.B.G. Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten,
Gesamtausgabe, I, 3.
- Gr.d.q.W.L. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,
Gesamtausgabe, I, 2.
- G.N.R. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der
Wissenschaftslehre, Gesamtausgabe, I, 3 (hasta el
pag. 16) y I, 4 (hasta el final).
- Z.E. in die W.L. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre,
Gesamtausgabe, I, 4

OBRAS DE HEGEL.-

<u>Ü.Bh.N.R.</u>	<u>Über die Behandlungsarten des Naturrechts,</u> <u>Gesammelte Werke, T. IV.</u>
<u>Ph.G.</u>	<u>Phänomenologie des Geistes,</u> hrgb. von J.Hoffmeister.
<u>W.L.</u>	<u>Wissenschaft der Logik,</u> hrgb. von G. Lasson.
<u>E.Ph.W.</u>	<u>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,</u> hrgb. von F. Nicolin und O. Pöggeler.
<u>G.Ph.R.</u>	<u>Grundlinien der Philosophie des Rechts, contenido en</u> <u>Vorlesungen über Rechtsphilosophie, (1818-1831),</u> hrgb. von K-H. Ilting. T.II.
<u>V.Ph.W.G.</u>	<u>Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,</u> hrgb. von G. Lasson.
<u>V.G.Ph.</u>	<u>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,</u> <u>Werke, T. 18, 19 y 20.</u>
<u>H - St.</u>	<u>Hegel - Studien.</u>

INTRODUCCION

INTRODUCCION

La idea de emprender una reflexión sobre la libertad y más concretamente sobre el concepto marxiano de libertad, surgió en mí hace ya unos años cuando, en una situación política y social difícil para nuestro país, me pareció que ésta era una problemática que precisaba de cierta clarificación. Eran momentos, como seguramente todos recordamos, en que se percibía una profunda ansia de libertad y podríamos decir que éste era el leit-motiv de muchas acciones, por diversa y contrapuesta que llegara a ser su realización. Y ciertamente creo que no se trataba sólo de un fenómeno coyuntural de defensa de la libertad política, sino que al menos a la gente de mi generación, nos pareció que por fin algo podría empezar a cambiar de verdad. Para nosotros aquel poema de Raimon, "nosaltres no som d'eixe mon", fue la primera seña de identidad, a pesar de que hoy algunos lo hayan olvidado y de que muchos lo ignoren para siempre.

Sin duda se trataba de un proyecto difuso y contradictorio, como suelen serlo todos esos proyectos, a pesar de ímprobos esfuerzos por formularlos en diversas alternativas, en cuyo fondo se apelaba siempre a una idea constante, la idea de libertad. Más tarde, cuando empezó a concretarse en la práctica, uno empezó también a preguntarse qué era eso de la libertad e incluso más, si podía hablarse de semejante cosa desde una perspectiva marxista. El trabajo que ahora presento, pretende ser una modesta respuesta a esta pregunta.

Con todo la historia personal es siempre mínima y singular y más allá de la propia experiencia individual, pienso que el problema de la libertad es algo que se plantea en ámbitos más amplios. Ciertamente habrá quien niegue que la libertad sea o pueda ser problema, y que admita sin discusión la plausibilidad y la realidad de semejante idea. Sin embargo, para quien tenga los ojos más abiertos a las realidades de nuestro tiempo, el concepto, la idea de libertad no puede dejar de ser cuando menos paradójico, ambiguo, preñado de dificultades, cuya linealidad es puesta en discusión por nosotros, los hombres y mujeres de la segunda mitad del s.XX. No en vano proliferan trabajos sobre esta problemática que, en mi opinión, encierra uno de los núcleos de la temática de nuestros días.

También podría pensarse que Marx no es precisamente el autor más adecuado para estudiarla, bien porque se crea que, como parece obvio, elimina la libertad, bien porque se piense que la realiza y en este sentido supera el problema, cierra el espacio en que éste puede plantearse. Por el contrario, el objetivo de mi trabajo es mostrar que la libertad es un tema actuante en el pensamiento marxiano, no sólo en su evolución, lo cual parece más o menos evidente, sino que se articula en diversas formulaciones y a diversos niveles en su elaboración teórica.

A mi modo de ver no basta con afirmar que Marx prevé una nueva sociedad en la que se realiza la Libertad con mayúscula, sino que el tema es de mayor complejidad, tiene una larga historia -no sólo teórica-

y está entretelado de modo muy directo, en la forma como los hombres realizan o no realizan su propia vida. Esto, que hace su investigación atrayente, da también la medida de su enorme dificultad.

ooo000ooo

Debo reconocer que uno de los primeros escollos con los que he tropezado en la elaboración de este trabajo, ha sido precisamente la multiplicidad de sentidos del término "libertad". Sólo en el Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora se enuncian cuando menos ocho acepciones distintas del término: posibilidad de autodeterminación, posibilidad de elección, acto voluntario, espontaneidad, margen de indeterminación, ausencia de interferencias, liberación de algo o para algo, realización de una necesidad... etc. A ello podría añadirse los diferentes niveles en que puede hablarse de libertad: libertad política, psicológica, moral, económica; concepto filosófico de libertad; libertad concreta y abstracta,... etc. El campo semántico de este concepto es pues amplísimo, y la riqueza de sus connotaciones casi infinita.

Otra dificultad es que frente a la vaguedad del concepto general de libertad, su concreción histórica está marcada por profundas diferencias. Sin duda que en todo análisis del concepto cabe referirse y muy posiblemente haya que hacerlo, a la idea de la libertad griega o a la libertad cristiana, pero creo que todo el mundo admitiría las profundas diferencias que hay entre ambas, por no hablar del concepto

filosófico de Libertad que está en la base del Idealismo alemán e incluso a sus diferencias en los distintos autores. Como espero que quede de manifiesto a lo largo de estas páginas, ni Kant ni Fichte ni Hegel entendían lo mismo por libertad, ni por supuesto Marx y me atrevería a decir que tampoco Engels, y así sucesivamente. Quizá de pocos conceptos filosóficos, a no ser las categorías básicas, podría darse tal amplitud de indeterminación.

Por último el concepto general de libertad aparece imbricado, y no siempre es posible distinguirlo claramente, con sus acepciones concretas en las diversas esferas de las ciencias y de las actividades humanas. Sin duda que el concepto jurídico o político de libertad es distinto de su acepción general no sólo porque sea más preciso, sino porque incluye aspectos o denota relaciones que en éste pasan inadvertidas. Y sin embargo, creo que sería difícil defender que estos conceptos concretos no remiten, y no solamente en un afán de justificación ideológica, a un concepto general de Libertad, cuya especificidad correspondería investigar a la Filosofía.

De ahí que en mi opinión cabe pensar que el concepto de Libertad es un concepto propiamente filosófico o, al menos, en el que cabe hablar de un carácter filosófico pregnante que empaña sus demás acepciones y que, especialmente en la filosofía de la Modernidad, ha desempeñado un papel relevante. Este aspecto vendría determinado, a mi modo de ver, porque la idea de libertad designa una determinada capacidad humana y un modo de concebirla cuya radicalidad depasaría su

realización concreta en las diversas esferas, por estar incardinada en el constitutivo ontológico básico. Que esta determinación básica se conciba según un modelo antropológico, ontológico-especulativo o en una perspectiva científica, sería otra cuestión.

Así pues, creo que a pesar de su diversidad de aspectos o quizá por ello mismo, está justificado emprender un trabajo de índole filosófica en torno al concepto de Libertad, intentando circunscribir el núcleo esencial de este concepto y su funcionalidad no sólo en la teorización marxiana, sino en los sistemas filosóficos del Idealismo alemán.

Esto no significa que este núcleo nos venga dado inmediatamente, que sea de por sí evidente, sino que es necesario un difícil esfuerzo por encontrarlo, rastreando no sólo sus diversas formulaciones sino adentrándose en disciplinas no propiamente filosóficas, pero en las que adquiere concreción y consistencia, y sin cuyo concurso creo que la delimitación del concepto general, especialmente en el contexto marxiano, sería susceptible de caer en la más profunda retórica.

Otro problema es el del método por medio del cual realizar este análisis. He dicho antes que se trataba de una reflexión filosófica; sin embargo cabe discutir qué se entiende por tal, y más en este contexto en que dicha reflexión aparece entrelazada con incursiones más o menos profundas en otras disciplinas y en otras temáticas. En principio creo que una reflexión filosófica es aquella que no se detiene en los rasgos más o menos coyunturales, en los caracteres aparentes

de una realidad dada, sea histórica o conceptual, sino que intenta penetrar en lo que pudiera ser su constitutivo propio, lo que implica preguntarse por su específico sentido en un contexto dado. Pues bien, ahí debo decir que el móvil y el objetivo de mi análisis está orientado en esta dirección. Para realizarlo he recurrido a un tipo de investigación que es a la vez historiográfica y filosófica. Y esto por dos razones:

1ª. Porque pienso que a estas alturas de la Historia de la Filosofía es difícil y no sé si conveniente, separar uno del otro, es decir separar una reflexión sobre un tema de Filosofía, de lo que los propios filósofos o los que figuran como tales, han dicho sobre él.

2ª. Porque en el caso marxiano había que ir siguiendo el modo como el propio autor enfocaba el problema a lo largo de su evolución, aunque fuera en ocasiones sacando a la luz supuestos que operaban tácitamente, ya que como es sabido, carecemos de una elaboración per se de esta problemática en su obra.

Sin embargo si bien falta la pregunta, al menos formulada en toda su claridad, la respuesta sí se encuentra en la obra de Marx, o cuando menos la génesis y el carácter de su obra, permiten plantear con sentido qué lugar pudiera ocupar en ella esta problemática, lugar que aparece cambiante, difuso o quizá sin soluciones contundentes, pero cuando menos inscrito en el ámbito de su discurso. Creo pues, y espero mostrarlo, que hablar del concepto marxiano de libertad no es

una extrapolación arbitraria ni una simple quimera, sino que responde al carácter de su problemática y hace posible una reflexión filosófica sobre ella. En este sentido mi esfuerzo se ha dirigido a que esta investigación se adecúe a los moldes habituales en esta disciplina.

En segundo lugar debo admitir que mi enfoque del problema difiere bastante del que es usual en la historiografía marxista, a partir de aquel famoso pasaje del Antidühring en que Engels definió la libertad como penetración de la necesidad.

"La libertad -se decía allí- consiste en el dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior, basado en la conciencia de las necesidades naturales" (1).

El planteamiento partía pues, de un análisis de la relación libertad/necesidad, vistas en su contraposición dialéctica y al modo de categorías básicas del devenir humano. Esta consideración del problema, no muy distante por otra parte, de las formulaciones hegelianas, permitía enfocarlo en clave ontológico-especulativa de base materialista, en la que la espontaneidad del sustrato material generaba aquellas regularidades, cuya asimilación consciente constituía la libertad.

Sin embargo me atrevería a decir que desde este punto de vista la libertad tenía más que ver con la conciencia que con los rasgos básicos de las categorías ontológicas, cuyas regularidades vendrían definidas en forma de leyes necesarias, de validez objetiva. El esquema

de la contraposición entre fuerzas productivas/relaciones de producción no se halla lejos de aquel modelo, en cuyo marco la necesidad marcaría su dinámica interna, mientras que la libertad denotaría el salto cualitativo que permite una nueva adecuación entre los dos polos de ^{la} contraposición.

Recuérdese que el mismo autor habla del

"salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad" (2).

Dentro de este marco la libertad es pues un esfuerzo progresivo de adecuación histórica entre realidades contrapuestas; de resolución histórica de las contradicciones, que se generan por el dinamismo interno de su base material. Esta dinámica, imposible de evitar, es sin embargo susceptible de ser asimilada conscientemente y en este sentido, de ser dirigida y controlada por los propios sujetos, dirección y control que se denomina libertad.

Frente a este enfoque y aún sin entrar en una discusión con él que me obligaría sin duda a otro trabajo, mi actitud ha sido la de dejar por el momento entre paréntesis esta interpretación y lanzarme a una búsqueda de lo que el concepto de libertad ha representado en la génesis del pensamiento marxiano y de cómo funciona, de cuál es su papel en la elaboración teórica del propio Marx.

Este enfoque conlleva sin duda algunas servidumbres. En primer lugar me ha obligado a atermernme casi únicamente a los textos de Marx, frente a los de Engels y sus continuadores en el pensamiento marxista. Por consiguiente entraña un cierto olvido de la historia de lo que es y ha sido el marxismo desde sus orígenes hasta nuestros días, y obliga a una considerable labor filológica.

Pero debo decir que partí de una opción inicial: lo que me interesaba era rastrear el concepto de libertad de Marx, en su génesis y en su elaboración propia, y si no quería caer en generalizaciones o en lugares comunes, no había más camino que partir de lo que el propio Marx había dicho y hecho, no aceptando más testimonio que sus propios textos. De ahí el carácter quizá restringido y en cierto sentido de vuelta a las fuentes, que tiene este trabajo.

Por otra parte creo que este mismo planteamiento quita brillantez a la exposición y la hace minuciosa y posiblemente monótona, pues no es lo mismo hablar en general de un tema tan sugerente como éste a partir de unas bases teóricas mínimas ya establecidas, que amontonar texto sobre texto, en busca de un cambio de sentido, de una cierta diferencia en la formulación o de ciertos esbozos de alternativa, en los que anclar una imagen difusa de aquel concepto general. Sin embargo, creo que éste era un enfoque necesario y espero que fructífero para clarificar un concepto que de lo contrario, es muy posible que se pierda no sólo en la especulación sino en una retórica de lo más vano.

Había pues que obviar la interpretación engelsiana y su codificación en la tradición marxista, para replantearse el significado de este concepto en la tradición filosófica en que surgió el pensamiento de Marx. Esto implicaba remontarse a sus fuentes, cuando menos a sus fuentes directas, y por tanto al planteamiento kantiano y fichteano y no digamos a las formulaciones hegelianas, en contraposición y en diálogo con las cuales había ido surgiendo el pensamiento original de Marx. Con todo he intentado que la presentación de estos pensadores se limite a aquellos aspectos que han influido directamente o que han pervivido en la elaboración marxiana, enmarcándolos en la evolución biográfica de este autor.

Aún así, no sólo por razones de tipo biográfico, la referencia a Kant creo que es obligada, pues él fue quien inició un nuevo planteamiento del problema de la libertad, al que dotó de una base antropológica y, a pesar de todos los matices y restricciones a que la sometiera, él fue el primero en presentar la Libertad como postulado básico, como supuesto fundamentante de la vida humana. Creo pues, que puede decirse que el concepto filosófico moderno de Libertad que luego iba a ser tematizado, ampliado y enriquecido en la tradición del Idealismo alemán, arranca en el pensamiento de Kant.

Por otra parte fue también Kant quien empezó a plantear la relación Libertad/Razón, que aunque tampoco detalladamente establecida, es uno de los puntos de referencia constantes en torno a esta problemática. La imposibilidad de Libertad sin Razón y de Razón sin Liber-

tad, cuyo rompimiento con el surgir de los irracionalismos en el s. XIX, marca profundamente la Historia de la Filosofía de esta época, creo puede decirse que tiene también su punto de origen en el pensamiento kantiano. La referencia a este autor es pues obligada.

En lo que respecta a Fichte mi objetivo era investigar no solamente qué innovaciones presenta su doctrina, sino también si éstas fueron percibidas, captadas en su radicalidad por el joven Marx, ya que cualquier parentesco entre ambas doctrinas, en caso de existir, debería encontrar ahí una base firme.

Por último la referencia a Hegel es también inevitable . . . pues constituye la fuente principal en que se alimenta el pensamiento marxiano y no sólo en su etapa juvenil. El debate con Hegel es, a mi modo de ver, el hilo conductor de la maduración de su pensamiento y de su propia elaboración teórica, en etapas incluso avanzadas. Sin embargo más allá de esta constatación y de una presentación de los rasgos más característicos de la crítica a Hegel, no voy a entrar en un análisis detallado de las analogías y diferencias entre ambos autores, pues pienso que es un tema sobre el que ya se han aportado estudios mucho más ricos y valiosos de lo que yo pudiera decir circunstancialmente. Así pues, mi presentación de la filosofía hegeliana no pretende ser un estudio exhaustivo ni una confrontación con la teoría marxista, sino ofrecer una panorámica que haga comprensible y que permita calibrar el alcance de la crítica de Marx.

Partiendo pues de un enfoque más hacia el pasado que hacia el futuro, es decir, más hacia las fuentes del propio pensamiento marxista, que a sus continuadores en el paradigma marxista, me he visto obligada a remontarme hacia atrás en la tradición filosófica del pensamiento alemán. Esto me ha llevado a analizar las relaciones de Marx con el Idealismo y, aunque no creo, como espero que resulte patente a lo largo del trabajo, que Marx sea un mero continuador de aquella tradición, no hay duda de que sus lazos con este pensamiento son enormemente ricos y diferenciados y que el rompimiento, el distanciamiento o la crítica con sus diversas manifestaciones, se reproduce a diferentes niveles y en diferentes aspectos, a lo largo de casi toda su vida. En último término, me atrevería a decir que la confrontación con los supuestos filosóficos del pensamiento alemán es una tarea casi constante, que impregna su contraposición a la Economía Política. Si hubiera que alinear a Marx en una tradición filosófica, creo que su lugar está en la del pensamiento alemán, por más que tenga la firme conciencia de que con él se inicia un paradigma radicalmente distinto de aquél.

ooo000ooo

Esta diversidad de temas, de enfoques y de autores a los que me he visto obligada a remitirme, ha hecho que este trabajo se estructure en diferentes niveles. En primer lugar he perseguido la elaboración de un concepto marxiano general de libertad que pudiera surgir del análisis de las diversas obras. Se trata de un concepto general que

permita responder a la pregunta ¿qué es para Marx la libertad?, pero que al mismo tiempo pretendo que esté suficientemente diferenciado y analizado en sus diversos contextos, para que no sea una elucubración unilateral, parcial o preconcebida.

Esto ha hecho que en segundo lugar y junto al análisis temático, se encuentre una presentación de la evolución biográfica del propio autor, pues me pareció el camino más adecuado para ir siguiendo los cambios en la localización y la concreción de este concepto. No se trata pues de una presentación de tipo hipotético deductivo, sino más bien histórico-biográfica, en la que la propia evolución del autor nos va dando la pauta del progresivo enriquecimiento o empobrecimiento del concepto, hasta llegar a develar su contradicción interna en el análisis del modo de producción capitalista.

En tercer lugar, esto comporta una crítica de la filosofía clásica alemana que, aunque está hecha siguiendo la evolución del autor, reaparece en ámbitos o en aspectos que no habían sido tratados en una primera confrontación, y determina una configuración de la crítica que podríamos llamar en espiral, pues de alguna manera está presente en el conjunto de esta evolución, reaparece en algunos momentos, desaparece en otros, pero ni es conyuntural ni quizá esté totalmente cerrada.

Sin embargo, he intentado que estos tres niveles se conjuguen de forma que respetando el valor cronológico de las diversas formu-

laciones, esto no impida el análisis temático general del concepto de libertad, y ^{el} esclarecimiento de sus diversas connotaciones. El estudio, al final del trabajo, de la contextualización histórica y económica de la idea de libertad incide en este sentido.

ooo000ooo

No se trata, pues, de replantear el viejo problema según la fórmula de "libertad, ¿para qué?", sino de analizar el concepto, situarlo históricamente e investigar su funcionamiento, su contextualización en la obra de Marx, prescindiendo en la medida de lo posible, de toda interpretación valorativa. El que la libertad además de un concepto sea un ideal, da la medida de la dimensión práctica de la Filosofía, en cuya denuncia-eliminación-superación se empeñó el marxismo de Marx.

N O T A S :
(Introducción)

- (1) "Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äussere Natur". F. ENGELS, Antidühring, MEW, T.20, p. 106.
- (2) "Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit", idem., p. 264.

PRIMERA PARTE

PRIMERA PARTE

LIBERTAD Y DERECHO NATURAL. CRITICA DE MARX A LA ELABORACION
DE LA LIBERTAD EN EL IDEALISMO KANTIANO Y FICHTEANO

En su crítica a la elaboración kantiana y fichteana del concepto de libertad, Marx se sitúa en la perspectiva de la fundamentación del Derecho, y se enfrenta a ella como formulación paradigmática de los principios metafísicos propios de la teoría jurídica moderna, a la que dotaría de una base metafísica, ontológica o gnoseológica, que rebasaría el marco propiamente jurídico.

Ciertamente tanto Kant como Fichte, juntamente con otros filósofos (por ej. Hegel), han emprendido esa tarea de fundamentación, y lo han hecho de una forma específica: primero, partiendo de los postulados del Derecho natural; segundo, elaborando una filosofía en la que se tematiza al menos uno, de los principios inspiradores de la moderna doctrina jurídica, la idea de libertad o el principio de autonomía.

No se entienda con eso, lo que sería una interpretación reductiva, que Kant y Fichte hayan arrancado genéticamente en su filosofar de la fundamentación del Derecho, sino que el principio de su filosofía (la autonomía de la Razón, o la primariedad del Yo como Libertad), coincide en tematizar aquel principio de autonomía (1) que constituye la base del Derecho moderno, razón por la cual está especialmente indicada para cumplir una tarea que, por otra parte, se propone explícitamente, y que es la fundamentación del Derecho.

En este sentido hay que señalar, que la teorización kantiana y fichteana va mucho más allá (o más acá), de la elaboración de los empiristas ingleses o de los doctrinarios políticos franceses, a pesar de las múltiples concomitancias recíprocas, que abocan a una difícil delimitación de influencias, bastante compleja y no fácilmente simplificable (2). En otras palabras, es harto conocido que Kant conocía las doctrinas ético-políticas de los empiristas ingleses, a pesar de que él personalmente, se sitúa más bien en la tradición del jusnaturalismo alemán, ajena e incluso opuesta a esta corriente, y a pesar de que sus predecesores inmediatos no se encuentren en la línea Grotius-Pufendorf-Thomasius, sino más bien Leibniz-Wolff. Con todo, y habiendo sido la primera la línea más fructífera para el desarrollo de la moderna ciencia jurídica, hay que reconocer, que Kant constituye uno de los puntos de apoyo más firmes de la fundamentación de aquella doctrina, a partir de los postulados de la Razón.

Algo semejante ocurre con Fichte el cual, si bien estuvo sujeto a la influencia de las doctrinas más progresistas y de los hechos de la Revolución Francesa, (3), en su fundamentación del Derecho parte de los rasgos específicos de su propia filosofía, dando una base ontológica propia a lo que de otra forma, sería una mera construcción teórica coyuntural.

Ciertamente tampoco esa expresión habría que tomarla al pie de la letra. Hobbes ha inaugurado, sin lugar a dudas, la reflexión jurídica moderna y nadie ignora que es el iniciador -como dice algún autor-

"del jusnaturalismo moderno" (4); sin embargo, cabría decir que su justificación del fenómeno jurídico es insuficiente, o cuando menos no tiene las connotaciones filosóficas que impregnan la fundamentación kantiana, la cual, quizá por eso mismo, gozó de tan amplia difusión. (5)

En consecuencia debo decir que la exposición, en las páginas que siguen, de la teoría del Derecho, tanto de Kant como de Fichte, la centraré en el problema de la fundamentación (o deducción) de este concepto. Y esto por varias razones:

1ª Porque éste es el aspecto capital de su contribución, o al menos, el que ellos colocan en el centro de su reflexión.

2ª Porque especialmente Kant, pero también Fichte, abrieron en este punto vías importantes al pensamiento jurídico de su época. La teoría kantiana del Derecho se convirtió rápidamente, poco menos que en doctrina oficial, con una acusada presencia en las Universidades y dió origen a una amplia escuela de juristas alemanes, que se basaron en sus formulaciones.

3ª Porque el propio Marx se educó en este ambiente, estudió con profesores cuyas formulaciones eran de tipo kantiano y fichteano, y en sus primeros trabajos, no sólo se basó en estos principios, sino que incluso pensó en desarrollar un sistema de fundamentación de la ciencia jurfdica, siguiendo el modelo que Kant había sugerido, e imitando la deducción fichteana. También su primera crítica, en lo que tiene de búsqueda de un pensamiento propio, incide en estos autores y en este tema, como ve-

remos en el capítulo tercero.

Por todo ello, pienso que el punto clave de todo mi análisis debe ser mostrar que tanto Kant como Fichte, se empeñaron en una deducción del Derecho, de gran alcance y considerable influencia; mostrar cómo esta fundamentación fue de carácter filosófico, es decir se basaba en una determinada consideración de lo que debía ser el Derecho a partir de los principios de su sistema; y cómo, en último término, el núcleo de derivación o primer postulado consistía en una determinada concepción de la Libertad, ya que ambos partían de que la vida social, en la que se inscribe la realidad del Derecho, "debe ser" una configuración específica de la Libertad, erigida en principio último y en fundamento del actuar humano.

ooo000ooo

En cuanto al punto de partida de su elaboración, ya he señalado que tanto Kant como Fichte parten de los postulados del Derecho natural, es decir parten de la consideración del Derecho como un conjunto de normas que rigen la conducta humana, especialmente en el ámbito social, normas que son racionales en cuanto que se derivan o cuando menos, son cognoscibles por la Razón, y cuya legitimación reposa en su adecuación a lo que podríamos denominar, quizá de forma imprecisa, "naturaleza humana". (6)

En realidad el problema de la discontinuidad (o por el contrario, la continuidad) entre el iusnaturalismo moderno, al que pertenecen ambos autores y el iusnaturalismo clásico medieval o quizá anterior (7), es un problema de la historia del Derecho, en el que caben posiciones

diferentes según se acentúe uno u el otro de los dos aspectos. En cuanto a su contenido, es unánimemente reconocido que el Derecho natural de los siglos XVII y XVIII se retrotrae al iusnaturalismo cristiano, cuya pretensión era la de proporcionar normas verdaderas con independencia del tiempo, precisamente por tratarse de normas éticas o jurídicas incardinadas en un orden cosmológico, cuya última razón de verdad remitía a la Creación divina. Para este viejo iusnaturalismo la fuente del Derecho era la Razón humana, pero sólo en cuanto don divino que permitía al hombre participar en ese orden general. Se daba así una correspondencia entre ley divina y ley natural, correlativa de la que existía entre Revelación y Razón, que garantizaba, en último término, la validez y la legitimidad de estas normas.

En este Derecho natural cristiano se observaba ya una diferencia entre lo que se conoce como el Derecho natural absoluto y el relativo, atendiendo en el primer caso a las normas ideales que deberían regir la conducta humana y en el segundo, aquéllas deficiencias debidas a las imperfecciones de la naturaleza. Algunos autores señalan que después de Locke, estas deficiencias son atribuidas a la imperfección propia de la naturaleza humana, en vez de atender a su significado religioso en relación con la doctrina del pecado y de la Gracia(8).

Por el contrario, en cuanto a su principio de legitimación, el iusnaturalismo moderno acentúa la correspondencia del Derecho con los rasgos propios de la naturaleza y la razón humana, frente a su anterior identificación con los mandatos divinos. El concepto de "ley natural" se convierte así en el portador de esa secularización (9), en un movimiento

que la distancia de su correspondencia con la ley divina y que la hace expresión de aquellas regularidades propias de la racionalidad humana. El lugar de la ley cosmológica de origen divino es ocupado ahora por las nuevas regularidades, pensadas en muchos casos en analogía con el modelo matemático (10), y dictadas por la Razón (humana).

Sin embargo, el concepto de Razón propio de esta época y común a todo el movimiento ilustrado, es un concepto que podríamos catalogar como "divinizado" (11), concebido de forma intemporal y ahistórica, como conjunto de rasgos y regularidades permanentes a través del tiempo y específicos de todo el género humano. De esta forma se perpetúa lo que constituye un rasgo específico del iusnaturalismo, obligado en su versión medieval dada su estrecha relación con la religión, y que el iusnaturalismo moderno hereda a su vez: el carácter intemporal, ahistórico del principio invocado como fuente de legitimación, en este caso la Razón y en último término, la naturaleza humana.

Sin duda también ahí, se da una evolución histórica que flexibiliza los conceptos, de modo que a la típica Razón ilustrada, consistente en sí misma, idéntica a través del tiempo, situada al margen de la Historia y concebida como sujeto específico de regularidades de carácter casi físico, le sustituye una concepción más fluida de la Razón, como fuerza racionalizadora de aquellos caracteres sub-rationales o irracionales, propios de la naturaleza humana. Sin embargo el carácter racionalizador y en especial legaliforme de la Ilustración, creo que impregna profundamente y, hasta cierto punto caracteriza específicamente, la reflexión meta-jurídica propia de esta época (12).

Por otra parte el Derecho natural del siglo XVII y XVIII mantiene también, aquella diferencia entre Derecho absoluto y relativo, que caracterizaba el iusnaturalismo clásico, siendo el primero el conjunto de normas estrictamente racionales que de hecho, funcionan como norma de valor o criterio de valoración frente al derecho natural relativo, en la mayoría de los casos positivizado, cuyas deficiencias se atribuyen, como decía antes, a la imperfección natural humana (13). Y es de notar que en el proceso histórico de plasmación y de surgimiento del Derecho y de las Instituciones jurídicas, esa diferencia tendió a ampliarse, hasta el punto de que en realidad, tras la elaboración de las grandes Constituciones (la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789; la Constitución francesa, 1791; la Constitución Americana, 1787) la invocación al derecho natural se convirtió más, en una justificación y una defensa de la legislación positiva, que en la formulación de un conjunto de principios inspiradores de la misma.

Según la expresión de F. Meinecke:

"En Francia el movimiento ilustrado desemboca casi con lógica consecuencia en la Revolución de 1789, su máxima y fatal victoria(...). Pero los principios abstractos de un Derecho natural invariable por los que ahora se luchaba con eficacia histórico-universal, inmovilizaron al pensar histórico" (14).

Y, podríamos añadir, contribuyeron a esclerotizar una determinada configuración social.

Resumiendo, podríamos decir que el Derecho natural moderno se concibe:

1ª Como un conjunto de leyes, o sea de normas imperativas que establecen primordialmente, los deberes y derechos de los individuos en su trato mutuo.

2ª Como un conjunto de leyes racionales, es decir universales, válidas para todos los hombres dotados de Razón, independientemente de las pasiones, los instintos, las inclinaciones o rasgos característicos de la personalidad de cada uno.

3ª Como un conjunto de leyes que obligan a su cumplimiento, dada su concordancia con la naturaleza humana, o sea que no imponen deberes arbitrarios, sino aquéllos que dimanen de la propia naturaleza del Hombre y en este sentido, se convierten precisamente en freno de las arbitrariedades de otro (15).

ooo000ooo

En el ámbito institucional el surgimiento del Derecho, aunque anterior a él, está estrechamente ligado a la creación del Estado y en especial del Estado moderno, en cuanto organismo superior a los individuos que garantiza su convivencia. Ciertamente el propio concepto de Estado es todavía un tanto impreciso, y sus rasgos se confunden con los de la "sociedad civil"; es decir, falta una delimitación precisa entre los caracteres específicos de esa nueva forma de convivencia, que los pensadores de esta época acostumbran a llamar "estado o sociedad civil" en contraposición al "estado de naturaleza", y su configuración propiamente

política (16).

Sin embargo lo que me interesa señalar no es tanto la correlación entre "sociedad civil - Estado", sino más bien la conexión existente entre la teoría del pacto, como soporte de la legitimidad de ese nuevo status de la sociedad, y la legitimación del propio pacto en función de una "ley natural" que lo prescribe. En otras palabras, en lo que se refiere a la legitimación de esa nueva forma de organización social que corresponde al Estado moderno, sería el Derecho natural el que por intermedio de la teoría del pacto, habría jugado el papel preponderante.

Según E. Troeltsch:

"De esa forma la lex naturae en esta nueva acepción, se convierte en la forma científica y en la teoría ética, en que llega a su culminación la emancipación plurisecular del Estado frente a la cultura eclesiástica, y en la que el producto de la jurisprudencia mundial anterior cobra un dinamismo propio, en parte con la finalidad de construir racionalmente la unidad y soberanía estatal y conseguir, de esa forma la pretendida independencia ético-jurídica de los individuos, y en parte con el objetivo de derivar racionalmente los fines estatales y culturales, que desde una consideración utilitaria consisten en la exigencia de bienestar y, en una consideración más ideal, en la realización de la validez de la idea de Derecho, tomada como el bien ético universal supremo" (17).

Históricamente ese esfuerzo de teorización político-jurídica coincide con el surgimiento de las nuevas formas de Estado que están apareciendo en Europa. No hay que olvidar que estamos en el momento del nacimiento del Estado moderno, cuyas formas iniciales jurídica e institucionalmente se estaban implantando ya en Inglaterra, mientras en Francia luchaban fuertemente por imponerse. En Alemania el problema es más complicado, dado el retraso político e industrial de este país que sin embargo recibe la influencia, liberadora en algunos aspectos, de la Reforma. Junto a ello hay que considerar el ascenso de nuevos sectores sociales, que empiezan a aflorar en los movimientos de la época y cuyas reivindicaciones impregnan profundamente, las nuevas corrientes doctrinales.

En consecuencia puede decirse, que a medida que el Derecho y el Estado modernos empezaban a desarrollarse y a gozar de un mayor campo de autonomía frente a los modelos y las exigencias teológicas, se hacía más urgente la tarea de encontrarles una nueva fundamentación, es decir de explicitar las fuentes de la obligatoriedad del primero y de la legitimidad de su origen en el segundo. Por otra parte, esta tarea no podía implicar la referencia a ninguna instancia transcendente, sino que debía realizarse dentro de los marcos de la Naturaleza y de la Razón, presentándolos como fenómenos inscritos en la peculiar naturaleza del Hombre. En el contexto de esta reflexión filosófica, la investigación en torno al fundamento del Derecho y a la legitimidad del Estado, de alguna forma se identifican.

ooo000ooo

Admitiendo plenamente la especificidad de la Ilustración alemana,

en cuya última fase habría que situar a Kant, (18) hay que decir que tanto él como Fichte participan plenamente, en lo que hace a la elaboración teórica de los problemas ético-jurídicos, de la problemática general centrada en la relación individuo-sociedad y en la fundamentación de sus formas jurídicas (19). Ya he señalado que desde una consideración más estricta, habría que decir que Kant sigue en mayor medida la línea de elaboración leibniziano-wolffiana que la corriente de Pufendorf y Thomasius, pero mientras para Wolff el Derecho es la expresión racional de una ley natural que regía no sólo la naturaleza física sino también el mundo de los hombres, Kant emprende una fundamentación que podríamos llamar "subjetiva", es decir que parte del sujeto o mejor dicho, de las estructuras subjetivas como conformadoras de la realidad, incluida la realidad social.

En efecto, en Wolff encontramos todavía la defensa de una ley natural que es también ley de la conciencia moral y por tanto expresión de la Razón (20). Esta ley exige la plenitud de todas las cosas y con ella, la complementación de los hombres en la sociedad para que puedan llegar a su perfección (21), de modo que la sociedad no es más que el medio con que los hombres se complementan unos a otros y que les sirve para realizar la ley de la naturaleza, es decir la ley que prescribe el desarrollo de todas sus posibilidades.

Por el contrario, la deducción kantiana del Derecho se basa en su racionalidad y en su carácter necesario en función precisamente, de la libertad de los individuos y no de su complementación. Creo pues que puede anticiparse, aunque más adelante vuelva sobre ello, que la teo-

ría kantiana del Derecho es incomprensible si no se sitúa en el marco de conjunto de la filosofía crítica, sólo a partir de la cual es enteramente formulable como teoría pura.

Por lo que se refiere a Fichte y en consonancia con su propio sistema metafísico, el centro de sus preocupaciones es la deducción del concepto de Derecho, o sea el poner de relieve que la existencia del Derecho es un requisito de la propia existencia del hombre como tal, ya que el hombre se constituye precisamente en su relación con los demás, relación que lleva implícita la relación jurídica.

Para concluir, diré que en los tres capítulos siguientes voy a analizar en primer lugar las formulaciones específicas de la doctrina jurídica kantiana y fichteana, para pasar luego a la crítica de Marx en el capítulo tercero. Tras ello formularé unas conclusiones provisionales sobre los límites de las posiciones de ambos autores, así como sobre los límites de la propia crítica marxiana y sobre su fecundidad para el desarrollo de una teoría propia.

CAPITULO PRIMERO

LA TEORIA KANTIANA DEL DERECHO:

(Formalismo del Derecho, Iusracionalismo y la Idea de Libertad)

El Concepto de Derecho.-

En primer lugar hay que insistir en que la teoría kantiana del Derecho pretende ser una deducción filosófica de este concepto, o más concretamente, de los principios de esta disciplina. Al inicio de su Rechtslehre Kant afirma, que la única teorización posible sobre el Derecho desde un sistema apriórico, es aquella que presenta los principios metafísicos de la teoría jurídica, ya que, dada la dimensión empírica constitutiva del mismo, una sistematización total de su contenido desde estos conceptos sería imposible. Por ello, su objetivo no es construir un sistema total del Derecho, sino solamente mostrar aquellos principios "metafísicos" sobre los que debe apoyarse (1).

Esta primera aproximación nos enfrenta ya, a la peculiar actitud epistemológica kantiana que consiste, tanto en el Derecho como en otras materias, en admitir desde un principio la vigencia de la disciplina en cuestión, cuyos principios trata de investigar. Por tanto, Kant no pretende plantear la posibilidad del Derecho, sino que parte de la constatación de su facticidad (el Derecho existe como tal), para preguntarse por los fundamentos de su validez que, en este caso, son los de su obligatoriedad. Así pues, la tarea kantiana es la de una reflexión metajurídica, fundamentadora de la realidad jurídica, cuya existencia se admite como un factum.

Hay pues, una primera consideración del Derecho análoga a la que cabría hacer sobre la Física o la Matemática, es decir tomándola como disciplina peculiar, dotada de una realidad objetiva (un sistema de proposiciones y de principios) cuyo valor se trata de investigar. Hay que notar que ahí, la actitud de Kant no está muy lejos de la de algunos de sus predecesores en la escuela del Derecho natural, para los cuales el Derecho era la "matemática de la sociedad" (2).

Así, cuando Kant dice que

"la doctrina del derecho (ius) es aquel conjunto de leyes para las que es posible una legislación externa" (3),
la está considerando como la formulación de un conjunto estructurado de leyes, cuya característica es que pueden (y deben) plasmarse en una legislación positiva (promulgada). Es decir son leyes que no actúan desde la interioridad del sujeto como las leyes morales, sino que se plasman en leyes positivas (legisladas) y apoyadas en un poder exterior. El carácter externo del Derecho es precisamente una de las notas constitutivas que lo diferencian de la moral. Cabe pues pensar en él como un conjunto de leyes positivizadas o no, con vigencia objetiva, cuyos principios de valoración o de formulación residen en la Razón, aunque dada su peculiaridad, su relación con las ciencias de la naturaleza será siempre analógica (4).

Al mismo tiempo, el Derecho forma parte de la ética (Sittenlehre), lo que significa que sus preceptos no son meras proposiciones teóricas (regulativas o descriptivas) sino imperativos de la voluntad. De ahí que sus principios incluyan por sí mismos una serie de elementos idea-

les, normativos, conformadores de la acción en la sociedad. En cuanto leyes de la libertad, las leyes jurídicas comportan la referencia a la acción, es decir son principios que deben informar la actividad legislativa para dotarla de valor.

Por consiguiente, junto a la anterior definición del Derecho como conjunto de "leyes susceptibles de legislación externa", nos encontramos con otra definición de las leyes jurídicas como

"leyes morales, si bien referidas solamente al ámbito de las relaciones externas"(5).

El concepto de "leyes morales" y su contraposición a las leyes de la naturaleza nos introduce en el "reino del deber ser", al cual pertenece el Derecho junto con la Moral. Las leyes prácticas (morales) son imperativos, es decir,

"leyes objetivas de la libertad que establecen lo que debe suceder aunque nunca suceda, matiz que las distingue de las leyes de la naturaleza, las cuales tratan únicamente de lo que sucede" (6).

En resumen, las leyes jurídicas son imperativos, es decir, reglas que fijan las relaciones externas entre los hombres, no tal como se dan en la realidad empírica, sino según los presupuestos de la Razón, de modo que en ellas los hombres no vulneren los derechos que les son propios dada su condición de personas, y que no son otros que los derechos derivados de su naturaleza. La finalidad de las leyes jurídicas será pues la de regular las acciones externas entre los hombre, de modo que realicen el reino de la libertad.

Este doble carácter del Derecho se refleja también en la reflexión meta-jurídica; así, junto a una reflexión meta-científica que equivaldría a la moderna teoría del Derecho, teoría en la que se plantean los principios a partir de los cuales se puede juzgar de la validez del Derecho (principios formales, fuentes del Derecho, problemas de las antinomias, etc...), encontraríamos una reflexión valorativa o una teoría de la justicia, que pretende decir sobre los principios ideales que todo Derecho debe incorporar y que afecta por tanto, al problema de su legitimación.

La no separación de estas dos facetas, propia por lo demás de todo Derecho natural, plantea una serie de problemas que autorizan distintas valoraciones del pensamiento kantiano, desde aquéllos que lo consideran una muestra acabada del iusnaturalismo racionalista, a aquellos otros que ven en él un precursor del formalismo y del positivismo jurídico (7). Ni que decir tiene que, históricamente, tanto los representantes de una como de la otra doctrina se han valido de su fundamentación, como ya señalé en las páginas anteriores.

Hasta aquí me he limitado a caracterizar la concepción kantiana del Derecho en una primera aproximación, ya sea tomándolo en su nuda existencia como conjunto de normas (positivizadas o no), ya sea atendiendo a su fin, en cuanto leyes encaminadas a realizar la libertad externa.

Sin embargo, sabemos que Kant no sólo plantea "qué es" el Derecho o "cuál es su fin" sino sobre todo cuál es la razón de que algo sea Derecho (8), es decir cuál es el fundamento de que algo (una nor-

ma) sea tal, y por tanto, de que tenga caracter de obligación. Para él, la razón de que el Derecho sea Derecho es que sea justo, es decir, que el criterio del Derecho es, en último término, la justicia de la norma, lo cual es explicable desde el momento en que no se separan los dos niveles antes señalados: el de la valoración y el de la existencia fáctica (aunque sea a nivel de los principios puros).

A su vez, Kant retrotrae la justicia a la racionalidad. Así puede afirmar que las leyes morales (Sittengesetze, entre las que se incluyen las jurídicas)

"sólo valen como leyes, en cuanto pueden ser deducidas a priori y consideradas como necesarias" (9).

Es decir el valor del Derecho (y de la moral), su carácter de obligatoriedad reside en que se derive de principios racionales. Luego, su racionalidad es su justicia. De esta forma Kant transforma el viejo iusnaturalismo en "iusracionalismo"(10), es decir en una justificación del Derecho no ya atendiendo a determinados datos de la naturaleza humana, sino basándose únicamente en la capacidad legisladora de la Razón.

Formalismo del Derecho.-

Es obvio que la dirección racionalista de su investigación está estrechamente ligada con los presupuestos de su epistemología, según la cuál, como es sabido, los principios del conocimiento no pueden derivarse de la experiencia sino que, por el contrario, la preceden. Ello significa que en el análisis de la actividad de la Razón, el filósofo puede descubrir aquellas estructuras aprióricas, lógico-trascendenta-

les, que condicionan el conocer humano y que son válidas para todos los sujetos. Estas estructuras, que son constitutivos permanentes de la naturaleza humana, rigen la actividad cognoscitiva y dirigen la experiencia.

No obstante, dados los límites de la Razón humana, su espontaneidad debe restringirse a los elementos formales. Idéntica restricción afecta a los principios del Derecho que, en consecuencia, sólo pueden ser principios formales configuradores de la materia jurídica, la cual, a su vez, está constituida por múltiples relaciones humanas que ella no determina, sino que le vienen dadas. El Derecho configura esta materia aplicándole su principio. Este principio no es otro que el de la generalización, principio formal que no afecta al contenido de la norma limitándose a establecer su compatibilidad.

El propio Kant afirma en la Metafísica de las Costumbres:

"Sin embargo, ésta (la capacidad de la Razón para ser práctica) sólo es posible al subordinar la máxima de toda acción a la condición de convertirla en ley general. Pues, la Razón pura, al aplicarse al albedrío, al margen de su objeto, sólo puede, en su calidad de facultad de los principios (aquí principios prácticos y por tanto facultad legisladora) a la que le es ajena la materia de la ley*, sólo puede hacer que la forma de la convertibilidad de las máximas del albedrío en leyes generales sea la ley superior y el fundamento de su determinación" (11).

Con este planteamiento Kant aporta un principio formal de validación

* Subrayado mío

del Derecho, que es el principio de la generalización.

Vemos pues que el principio de generalización sirve de criterio formal para comprobar la justicia de la ley. Insisto en el carácter formal de este principio, ya que la imposibilidad de juzgar racionalmente sobre el contenido material del Derecho y al mismo tiempo, la necesidad de encontrar algún principio immanente de validación (es decir, al margen de la voluntad divina o de la felicidad de los hombres), imponen el recurso a un criterio estrictamente jurídico y no material. Este criterio es el de la generalización o universalización. El hecho de que sea éste, se basa en el fundamento último de toda la filosofía práctica kantiana: la idea de la libertad y por tanto, la necesidad de la compatibilidad de las libertades en el mundo fenoménico (12).

No cabe duda que, de esta manera, se introduce en el Derecho un cierto formalismo, ya que la validación de las normas jurídicas no se hace en función de su contenido, sino en función de que puedan convertirse en norma general y, por tanto, a partir de la aplicación del principio de la generalización. No obstante este principio no implica un formalismo meramente metodológico, sino que está ligado al formalismo de la moral kantiana (13). Veamos, por ejemplo, la definición kantiana de lo "justo" (recht-puede también traducirse como "conforme a derecho"):

"es justa (o conforme a derecho) aquella acción que permita, ella o su máxima, conciliar la libertad del albedrío de alguien con la de los demás, según una ley general" (14).

Es decir, que el criterio del Derecho será elevar a norma general una

acción concreta o su máxima, de modo que si a este nivel de generalización no contradice el postulado general de compatibilidad de las libertades, la acción o el precepto será ajustado a derecho; de lo contrario no lo será. Nos encontramos pues, con la validación formal de las proposiciones a partir de un primer postulado y en congruencia con él.

La famosa definición kantiana del Derecho se mueve también en esta línea:

"El Derecho, dice, es el conjunto de condiciones por medio de las cuales el albedrío de uno puede conjugarse con el de los demás según una ley general de libertad (15).

Cabe pues interpretar, que las leyes establecen las condiciones bajo las cuales las acciones concretas, o las normas que las prescriben, son subsumibles en dicha ley general de la libertad, que es precisamente su compatibilidad elevada a principio general del Derecho (16). Por su parte, estas condiciones, puesto que abstraen del contenido de las acciones o de las relaciones interpersonales, no pueden ser más que condiciones formales, es decir, condiciones que fijan las formas de validación de lo concreto por comparación con aquel principio.

En este punto surge de nuevo el problema peculiar del kantismo. Como la libertad, cuya realización externa trata el Derecho de regular, es por naturaleza incognoscible, no se puede tematizar en un conjunto de reglas, ni siquiera de tipo técnico (17). Al mismo tiempo, si bien el hombre en su carácter de persona, es decir como homo noumenon es un ser racional y libre, en su existencia fenoménica, en sus relaciones mundanas es un ser dotado de pasiones, inclinaciones, intereses...

que forman la materia de las relaciones con los demás hombres, sobre la que actúa el Derecho. Sin embargo, esta materia no puede condicionar los principios de su configuración. De ahí que en la exposición concreta de su doctrina, los principios formales del Derecho se reduzcan, en último término, al expediente de la generalización.

La figura del contrato.-

El carácter específico del primer postulado del Derecho da asimismo un nuevo matiz a toda la teoría kantiana. Veamos que la teoría jurídica, en cuanto que es parte de la teoría práctica, descansa en la existencia de la libertad y en el postulado de la compatibilidad de las libertades. Eso supone, como dice el propio Kant, que no puede haber relaciones jurídicas más que entre sujetos libres ya que, si el Derecho implica la libertad, ésta es una peculiaridad de las personas y no de las cosas (18). Por tanto todo el Derecho deberá reducirse, en última instancia, a la regulación de las relaciones entre personas, de modo que sus transacciones respeten el área de libertad que es propia de cada una. La matriz jurídica de esta relación queda establecida por la forma del contrato, que, de esta manera, se convierte en la piedra angular de toda su teoría jurídica (19).

Es de notar que, cuando Kant emprende lo que él llama una "clasificación dogmática" del Derecho, es decir una clasificación

"según un principio a priori (en contraposición a las divisiones empíricas)" (20),

utiliza como base el concepto de contrato. A partir de ahí, y analizando los elementos de que consta todo contrato, establece una clasi-

ficación de todas las relaciones jurídicas entre las personas. En su crítica al texto kantiano, Marx comentará que él también se esforzó en llevar adelante una clasificación del Derecho basada en el concepto de contrato, que en muchos rasgos recuerda la clasificación kantiana.

A mi manera de ver, la razón de todo ello estriba en que el Derecho se basa en la suposición de la libertad de las personas y de su compatibilidad. En efecto, si el Derecho sólo puede afectar a las relaciones interpersonales, aún en el caso de que estas relaciones entrañen el uso de una cosa, y si suponen un sujeto libre en ambos polos de la relación, todas las formas de transacción entre ambos deberán poder reducirse, en última instancia, al modelo del contrato, cuyos diversos tipos (contrato de compraventa, contrato de intercambio, etc, ...) abarcarán el conjunto de relaciones que pueden darse entre los sujetos.

Sin duda podría objetarse, que esta clasificación en base al modelo del contrato, sólo sería válida para el derecho privado y no para el derecho público. Sin embargo hay que tener en cuenta dos cuestiones que invalidan en gran parte, esta objeción:

1^a En el pensamiento kantiano el derecho público, que carece todavía en su época, en gran medida, de opciones definidas y que está sujeto, según el mismo reconoce, a grandes controversias (21), está concebido como una continuación del derecho privado, cuyos principios asegura con la fuerza del Estado. Más adelante, al analizar el paso al estado civil, mostraré cómo para Kant, este paso es un elemento necesario para conseguir un estado de derecho, en el que se garanticen los dere-

chos originarios del hombre que, en su opinión, se reducen a la libertad (y con ella a la propiedad).

2ª Las relaciones entre los Estados, que constituyen la segunda parte del derecho público, están concebidas a su vez según el modelo del derecho privado, es decir, según el principio de las relaciones entre los sujetos, si bien ahí no se trata de sujetos individuales, sino de naciones. Sin embargo la consideración jurídica es la misma que en el apartado anterior.

Resumiendo puede decirse, que en una consideración del Derecho, que parta de la defensa de la libertad como rasgo básico de la vida de los individuos en la sociedad, la figura del contrato será el paradigma de la relación entre los sujetos, concebidos a su vez como sujetos de derecho.

Los conceptos jurídicos a priori.-

Existe un segundo nivel de formalismo que se revela en los conceptos jurídicos aprióricos y en el carácter "regulador" de las ideas, a las que Kant se refiere en su teoría del Derecho. En cuanto a los primeros, conceptos jurídicos tales como el concepto de posesión (possessio noumenon), responden a la tipificación de las categorías del entendimiento en la Crítica de la Razón Pura. Es decir, se trata de conceptos aprióricos deducibles de la Razón por sí misma y previos a la experiencia, cuyos fenómenos permiten captar y regular. En este sentido, la consideración de la posesión como un concepto del entendimiento (Verstandesbegriff), es lo único que permite regular la propiedad privada y sus límites. La deducción de este concepto en la

teoría kantiana del Derecho, es uno de los pasajes más complejos de la obra, en la que el autor debe recurrir a múltiples ideas mediadoras, tales como la idea de una comunidad originaria , su concepción antropológica del hombre como ser social-asocial, etc. (22).

De otra parte Kant enuncia una serie de ideas, como la de una Constitución perfecta , cuyo papel es meramente regulador. Esto significa que tales ideas no tienen entidad constitutiva alguna en el mundo de las relaciones jurídicas, es decir que no existe, ni probablemente llegue a existir nunca, ni tiene porque haber existido en el tiempo, una realidad empírica que les corresponda. Para Kant basta con que se las considere modelos ideales , paradigmas elaborados por la Razón que, en virtud de su autonomía y dada la primacía del orden práctico, permiten (y obligan moralmente) a encauzar la producción racional (en este caso legislativa) de cara a su realización y, al mismo tiempo, sirven a la razón teórica como hipótesis explicativas o sea, como elementos que "si existieran" completarían los datos de la experiencia o, al menos, no los contradirían. Esto significa que el legislador está autorizado (y moralmente obligado) a legislar "como si" estas ideas se fueran a realizar en el mundo empírico, aunque ninguna percepción sensible dé, ni pueda dar, cuenta de ellas.

Vemos pues, que en la doctrina kantiana se da, por una parte, la enunciación de un principio formal de validación del Derecho (el principio de generalización), y por otra una serie de constructos ideales que dirigen y orientan la producción legislativa. Sin embargo ahí surge una cierta ambigüedad, ya que los conceptos aprióricos no son

meras fórmulas de construcción del Derecho, sino conceptos ideales o paradigmas modelo, a realizar en la legislación positiva.

En otras palabras, si se parte del Derecho como un conjunto dado de normas, la referencia a estos conceptos originarios será lo que permita establecer la validez y la legitimidad de las normas correspondientes, de forma más precisa que el recurso a aquel expediente general de la universalización, ya que en cuanto conceptos aprióricos son producto de la actividad espontánea de la Razón y por tanto, son los elementos por medio de los cuales "racionalizar" el complejo caótico y múltiple de las relaciones interhumanas, posibilitando la formulación de las normas jurídicas.

Así pues, dichos conceptos actuarán simultáneamente, como conceptos básicos de la teoría jurídica y como matrices de la legislación positiva, lo que justifica que en una consideración retrospectiva aparezcan como los definidores del ámbito jurídico y en consecuencia, como los garantes de la validez y de la legitimidad de las normas.

Esto en el plano de los conceptos. A nivel de las ideas, Kant mantendrá la diferencia que ya aparecía en la Crítica de la Razón Pura, de modo que estas últimas valgan fundamentalmente como índice práctico, independientemente de su referencia o no al ámbito cognoscitivo, o a los modelos (jurídicos) directamente positivizables.

El problema estriba en que para Kant, validez y legitimidad van uni

das, cuando, como ha puesto de relieve la moderna investigación meta-jurídica, se trata de aspectos diferentes de un mismo fenómeno.(23)

Los conceptos del entendimiento establecen la validez de una determinada norma, desde el momento en que consagran su pertenencia al ámbito de lo jurídico, al que ellos definen, pero es que además, en cuanto constructos ideales, no se limitan a su validación, sino que establecen también su legitimidad por concordancia con ellos. Establecer su legitimidad significa reafirmar el carácter de obligatoriedad, con que actúan sobre la conciencia individual y reforzarlo con medidas externas.

En consecuencia, los conceptos aprióricos que Kant pone en la base de su teoría jurídica (el concepto de persona, de posesión, incluso de estado civil...) no se distinguen solamente, por contener los rasgos básicos sobre los que elaborar los conceptos fundamentales de la teoría jurídica empíricamente orientada, sino porque desempeñan una función configuradora en el campo de la actividad práctica, en el que actúan o tienen capacidad para actuar, como determinantes activos de la voluntad, sustentadores por tanto, de una serie de derechos y deberes.

Estos conceptos participan, por consiguiente, de un doble carácter; de un lado son categorías racionales, destinadas a la configuración conceptual de un campo empírico concreto y en este sentido, participan de todas las características específicas de las categorías kantianas (su referencia a los datos experienciales, su carácter formal o no constitutivo, etc.); de otro, sirven o deben servir como guía para la

acción práctica y en definitiva, para la actividad racionalizadora y no solamente conceptualizadora, del mundo empírico, con la peculiaridad de que una vez incorporados en la legislación positiva, se transforman en principios coercitivos.

Es decir, a mi modo de ver, su característica específica y lo que les da su peculiar consistencia, es que, en cuanto estructuras racionales son universalmente válidas y por tanto, pueden apoyarse legítimamente, en la fuerza exterior a ellos de los individuos coaligados (24), mientras que la especificidad de las ideas y, en este sentido, la restricción a que Kant las somete, es que su validez y en consecuencia su eficacia práctica, pasa por el reconocimiento del sujeto. En cuanto conceptos racionales son, sin duda, conceptos eternamente válidos y valaderos en cualquier circunstancia, pero dada su falta o su imposibilidad de positivación, precisan para ser eficaces, de la aceptación y el reconocimiento de su valor moral por parte del (o los) individuo(s).

En consecuencia y en lo que se refiere a los conceptos del entendimiento, no puede decirse que se trate de meros conceptos formales, a no ser en el sentido del específico formalismo del trascendentalismo kantiano, es decir en cuanto conceptos que configuran (racionalizan) un ámbito de relaciones dado al que no constituyen, sino que forma parte del conjunto de relaciones que se establecen, más o menos naturalmente, entre los humanos. La otra cara de este formalismo es que su eficacia, si bien es directa una vez que ha sido establecida (positivada), pasa por la actividad práctica y en último término, por la conciencia moral de los individuos afectados.

A mi modo de ver esa duplicidad de funciones procede de dos fuentes:

1ª de que el Derecho no es enteramente comparable a la Física, ya que no contiene leyes naturales sino leyes morales, y este tipo de leyes tienen siempre un contenido ideal que es prescrito, de alguna manera, por la Razón. Por tanto, sus fórmulas de construcción no pueden ser meras reglas formales sino que, por definición, deben estar referidas a los modelos ideales.

2ª de que Kant no hace una distinción expresa entre los dos niveles de formulación sino que mezcla la reflexión metateórica con la reflexión fundamentante. Al no distinguir claramente entre los conceptos jurídicos básicos y su carácter de valores, desestima la diferencia de metodología en el tratamiento de las dos series de cuestiones.

Así pues, si bien plantea el análisis del Derecho desde un punto de vista formal, que abarca desde el enunciado de un principio general a la caracterización de las proposiciones por un requisito formal (la generalización), este análisis se mezcla con el enunciado de conceptos jurídicos mediadores, que no son meramente formales sino constructos ideales. Estos conceptos, en los que dado su carácter histórico, se trasluce un cierto contenido empírico, sirven de conceptos básicos y de modelos reguladores de la legislación positiva. Más adelante, al analizar la crítica de Marx, veremos en qué aspectos concretos se centra su denuncia del formalismo y hasta qué punto, este formalismo es compatible, según él, con un gran empirismo.

El Derecho como función racional.-

En segundo lugar quería abordar el problema de la deducción kantiana del Derecho. Ya me he referido anteriormente a su conceptualización de lo jurídico, a su definición del Derecho como conjunto de leyes susceptibles de regulación externa, a su caracterización de las leyes jurídicas como leyes prácticas y a su última referencia a él como conjunto de condiciones de realización de la libertad externa. En todas ellas hay una serie de rasgos comunes, pues siempre se habla del Derecho como de un conjunto de normas referidas al aspecto externo de las relaciones interhumanas y, en concreto, al modo como estas relaciones deben respetar el principio de la vida práctica, es decir, el postulado de la libertad.

El problema que ahora quería resaltar es el de cómo, para Kant, este núcleo constitutivo del concepto de Derecho no es resultado de una abstracción, sino que conforme enteramente a sus principios críticos, es lo peculiar del concepto puro de Derecho, deducido de la Razón. Hemos visto que para él, el Derecho, aún reuniendo las características antes enunciadas, carecería de todo valor si no fuera deducible a priori de la Razón pura, ya que sólo esta deducción, es la que permite que sus principios sean universalmente necesarios y valederos; por tanto, es lo único que permite construir lo que podríamos llamar el "concepto puro" del Derecho (25).

De ahí que, en su Rechtslehre, Kant afirme que

"el derecho es un puro concepto práctico de la Razón, relativo al albedrío según las leyes de la libertad" (26).

Creo que en estas palabras se condensa de forma ejemplar, el pensamiento kantiano: el Derecho es un concepto de la Razón, es decir es una función sintetizadora de la Razón, de tipo práctico, o sea referida a la acción de la libertad, y además es un concepto puro, es decir que no proviene de la experiencia, sino que se encuentra en la Razón previamente a toda experiencia, como concepto destinado a unificar idealmente la multiplicidad de los albedríos individuales, en la universalidad de la ley de la libertad.

De esta forma el Derecho se transforma en estructura racional unificadora, ligada directamente a la Razón y a la Libertad. Esta ligazón es comprensible por la profunda relación entre ambos conceptos. En efecto, si profundizamos en el análisis del concepto de Razón a nivel especulativo, nos encontramos con que siempre se la define como

"la facultad de los principios" (27)

es decir como capacidad para formular leyes de unidad de los propios conceptos del entendimiento. Simultáneamente la Libertad, en cuanto puede pensarse, se define como la

"capacidad para iniciar por sí mismo un estado",

es decir, como la capacidad para iniciar algo espontáneamente, no determinado por la legalidad natural, aunque no por ello exento de legalidad alguna (28). De ahí que la acción de la libertad en el pensamiento kantiano siempre esté teñida de racionalidad, especialmente en el campo práctico, en que la Razón se define como Voluntad. En relación al hombre, esto significa que si el hombre es libre (lo cual está atestiguado por el hecho moral), su libertad es racional o lo que es lo mismo

"capacidad de realizar los preceptos de la Razón" (29), si bien dada su finitud, las ideas racionales nunca podrán realizarse totalmente en el mundo (30).

Podríamos esquematizar como sigue este nudo de problemas:

- 1ª Las leyes de la Libertad son las leyes de la Razón Práctica.
- 2ª El hombre es un ser racional-libre y finito.
- 3ª La libertad del hombre es la capacidad de seguir los preceptos de la Razón.
- 4ª Las leyes de la libertad del hombre son conceptos racionales (31)•

Por consiguiente nos encontramos con que la Razón, y más concretamente la razón humana como capacidad intersubjetiva, peculiar del género humano, es la única capaz de legislar las leyes de la libertad y a la inversa, las leyes que rigen el desenvolvimiento de la libertad son conceptos racionales, deducibles a priori. Entre ellos se encuentran los conceptos puros de la teoría jurídica.

Sin duda cabría preguntarse por qué la Razón goza de tales prerrogativas en el sistema kantiano, pero ahí nos enfrentaríamos a un problema historiográfico, en el que confluyen consideraciones de diverso tipo. En primer lugar habría que decir, que la racionalidad juega un papel fundamental, como factor determinante de la autonomización de

áreas cada vez más amplias de la actividad humana, frente a su sujeción al orden de la Creación; en este sentido la defensa de la racionalidad interna de una determinada área va unida, en gran medida, a su constitución como ámbito propio no sujeto, aunque no por ello en oposición sino muchas veces en clara continuidad, al dominio de la Teología y de la Revelación.

En segundo lugar, la racionalidad parece ser el carácter constitutivo de aquellas esferas de la actividad humana, en que sale a la superficie el carácter social del hombre en cuanto creador de estructuras universalmente válidas, al margen de toda instancia trascendente.

"La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón" (32),

dice M. Horkheimer en un famoso texto. Las limitaciones de este concepto de Razón (su formalismo, el carácter regulador de las ideas, etc.) no harían más que reflejar según esta consideración, las insuficiencias de aquel tipo de socialidad en el que hunde sus raíces.

Por último, en lo que se refiere al campo de la Ética en cuanto ámbito de prescripción general, parece que la racionalidad, a pesar de todos los límites a que esté sujeta y a pesar también, de su moderno descrédito (33), sea el único principio capaz de dotarle de la generalidad a la que aspira. Ciertamente quizá la racionalidad no sea más que el recubrimiento ideológico de opciones absolutamente personales e individuales, o en su caso determinadas por la pertenencia de clase,

en el fondo totalmente irracionales, pero en cualquier caso, parece que su defensa y por tanto su eficacia general o intersubjetiva tiene que descansar, de alguna manera, en su racionalidad y no sólo por lo que la Razón tenga de lenguaje.

En definitiva, a mi modo de ver, el lugar privilegiado de la Razón en la filosofía kantiana está en estrecha relación con la tarea de elaborar una filosofía que tenga en sí misma su propio principio fundamentador, principio que debe reunir los caracteres de generalidad requeridos para hacerlo universalmente válido.

Volvamos, sin embargo a nuestro análisis. Creo que con esto nos hemos acercado a lo que sería el concepto de Derecho racional, es decir el mínimo de notas constitutivas del concepto de Derecho derivado de la Razón. Este Derecho racional que, para Kant, se identifica con el Derecho natural, es, según algunos autores,

"el mínimo de moralidad objetiva, indispensable para la coexistencia pacífica de los individuos en una sociedad regida por las ideas jurídicas" (34).

Es decir que en él, sólo deben figurar aquellos preceptos básicos que permiten el desenvolvimiento en libertad, de las relaciones sociales. En el esquema kantiano estos preceptos se reducen a dos: el concepto de propiedad (única forma de que el individuo pueda realizar externamente su libertad) y la ley del establecimiento de la sociedad civil (única forma de garantizar la armonía en el ejercicio externo de las libertades).

Así, a partir de la existencia de la libertad y del primer postulado del Derecho, que es el de la compatibilidad de las libertades, Kant puede deducir los dos conceptos jurídicos básicos, que deben informar todo el edificio del Derecho, y en el que debe asentarse cualquier legislación positiva. No cabe duda que el mostrar la derivación racional de estos principios, cosa que Kant emprende en la Metafísica de las Costumbres, presenta el contenido del Derecho como algo permanente y universalmente necesario, al margen de cualquier contingencia empírica. De esta forma los principios jurídicos se convierten en parte de las leyes de la Razón, de cuya autonomía participan. Por eso, Kant puede defender que la suya es una fundamentación "metafísica" del Derecho que, prescindiendo de los datos empíricos, se ocupa de establecer su lugar y su función en el sistema de la Razón (35).

Desde esta perspectiva el Derecho aparece como una función racional, dirigida a configurar la existencia social de los hombres de acuerdo con los principios de la Razón, con lo cual se integra en el conjunto de la filosofía kantiana como una función racional específica, directamente ligada a la crítica filosófica de la sociedad y de la política. El hecho de que esta preocupación aparezca tardíamente en la vida de Kant, no significa que no hubiera sentido desde años atrás preocupación por los temas jurídicos, tal como atestigua K. Vorländer en su biografía (36). Pero lo cierto es que estas preocupaciones se transformaron en problemas filosóficos, a partir del momento en que fué necesario completar la fundamentación de la vida moral.

Podríamos decir que la teoría kantiana del Derecho se mueve entre dos polos. De un lado, complementa la fundamentación de la moral, ya que es la condición de la existencia de dicha moral en el mundo (37). De otro, exige el planteamiento filosófico de la política (entendida como actividad creadora del Estado), ya que Estado y Derecho están estrechamente ligados. De este modo, el Derecho,

"igual que la política o la historia, se convierte en un problema filosófico" (38).

En Kant decir que el Derecho "es un problema filosófico" significa decir que su problemática lo es, o sea que sólo es comprensible a partir de una deducción racional de sus conceptos y de sus principios, tal como él intenta en la Metafísica de las Costumbres, pues ya que se trata de una función racional, bastará con mostrar su derivación a partir de la Razón práctica, para que quede establecida su validez (y con ella su justicia). El mayor o menor grado de desacierto en la realización de este proyecto, no invalida el carácter de su objetivo.

Fundamentación del Derecho y legitimación del Estado.-

A lo largo de esta exposición he afirmado que Derecho y Estado están estrechamente ligados (de ahí que también lo están fundamentación del Derecho y Teoría política). Querría detenerme ahora un momento en este aspecto del problema. Hemos visto que para Kant el núcleo del Derecho racional (=natural) se reduce a los dos preceptos básicos, derivados del postulado de la libertad: el concepto de propiedad y la ley del establecimiento del estado civil (39).

Si analizamos ahora el concepto de estado civil (bürgerlicher Zustand), nos encontraremos con que se define por contraposición al estado de naturaleza (Naturzustand), como

"un estado en el que esté jurídicamente determinado y esté asegurado con suficiente fuerza (que no es la del individuo sino otra externa) lo que cada uno debe reconocer como suyo" (40).

De esta definición se desprende que el término estado civil se identifica con el término estado de derecho (rechtlicher Zustand), e implica que esta "situación" (Zustand) adopte la forma de un Estado (Staat).

Se da ahí una cierta ambigüedad terminológica, a la que antes me he referido al comentar la confusión entre Estado y sociedad, propia de los pensadores iusnaturalistas y que históricamente hunde sus raíces en el incipiente desarrollo del Estado moderno. En efecto, podría pensarse que la equivalencia se establece entre los términos de sociedad y Estado, de forma que en el estado de naturaleza no hubiera todavía sociedad y ésta surgiera realmente, con el establecimiento del Estado. Sin embargo Kant se encarga de rebatir esta afirmación, cuando señala que

"al estado de naturaleza no se opone el estado social (gesellschaftlich) sino el civil (bürgerlich) pues en aquél puede haber ciertamente sociedad, pero no una sociedad civil (que garantice lo mío y lo tuyo con el derecho público*)" (41).

Por tanto Kant piensa en el estado de naturaleza y en el estado

* subrayado mío.

civil como dos formas opuestas de existencia de la sociedad, término - que designaría el entramado de relaciones, que se establecen externamente entre los hombres y que abarcan múltiples vínculos de diverso tipo. Para él la diferencia entre los dos estados no sería la existencia o no de sociedad, que se da en ambos, sino la regulación jurídica de las relaciones sociales, relaciones que a su vez, están concebidas bajo el modelo del intercambio y la delimitación de propiedades (recuérdese su caracterización como "lo que cada uno debe reconocer como suyo").

De hecho, estado civil = estado de derecho (rechtlicher Zustand) o estado de legalidad. Este estado de legalidad, afirma Kant,

"es aquella relación que contiene las condiciones, únicamente

bajo las cuales cada uno puede disfrutar de su derecho" (42),

es decir, es el único que regula objetiva y justamente las relaciones sociales. Sin embargo, dado que el estado civil (o estado de Derecho) no aporta ningún cambio en el contenido de estas relaciones (ni puede aportarlo pues son relaciones que dimanar de la naturaleza de la persona, de la libertad y de la propiedad), el estado civil no será más que una prolongación garantizadora del estado de naturaleza (43).

En consecuencia la diferencia entre ambos estados estriba en la falta de legalidad (Rechtlosigkeit) del estado de naturaleza (44), frente al dominio de la ley que rige en el estado civil. Este último será entonces un estado, en el cual las relaciones interpersonales están reguladas por leyes (positivas), cuya formulación deberá incorporar los derechos originarios de la persona (la libertad y la propiedad), e incluso más, será el único estado en que estos derechos puedan

realizarse cumplidamente, pues sólo en él se dan las condiciones de su realización. Eso no supone que éstos faltaran en el estado de naturaleza, cosa que no podría ocurrir ya que se trata de datos constitutivos de la naturaleza del hombre y, por tanto, eternos e inherentes a su persona; lo que ocurría es que su realización se viera entorpecida o, más aún, era sólo provisional. Por el contrario, en el estado civil, los encontramos en pleno desarrollo.

Decía antes que la concepción kantiana del estado civil, implicaba que éste se organizara en la forma de un Estado (Staat). Eso es así porque si el estado civil se concibe como una situación, en la que el dominio de la ley está asegurado por una fuerza externa al individuo, se le tipifica con un rasgo que es lo constitutivo de la forma política del Estado. En consecuencia estado civil y Estado se identifican y como el Estado, para ser válido debe dimanar de un designio colectivo de constitución, el problema del establecimiento del estado civil se corresponde con el problema del surgimiento del Estado como institución. Es decir, que es la propia concepción del estado civil la que implica que éste se organice en la forma de Estado, que se dé una legislación positiva, y que se dote de la fuerza para defenderla (45).

Eso no impide que Kant mantenga una cierta ambivalencia de los términos, que le sirve para hacer mayor hincapié en uno u otro aspecto. Así, el concepto de estado civil parece referirse más directamente, a su origen en el estado de naturaleza y al trasfondo de las relaciones materiales sobre las que se proyecta (46), mientras que el con

cepto de Estado resalta el carácter jurídico y general de la nueva formación social, y destaca su constitutivo formal (47).

Es de notar que el estado civil (= Estado), no puede surgir naturalmente del desarrollo de la sociedad, sino que precisa de un acto colectivo de constitución. La idea de este acto es la idea del pacto social, definida por Kant en los siguientes términos:

"El acto por medio del cual el propio pueblo se constituye en Estado, aunque propiamente hablando sólo la idea de aquel acto según el cual puede pensarse su legalidad, es el pacto originario, según el cual (omnes et singuli) delegan en el pueblo su libertad exterior para recuperarla enseguida como miembros de un ser común, es decir de un pueblo considerado como un Estado*" (48).

Ni que decir tiene que con esta afirmación, Kant ha dado un giro de noventa grados a la teoría del pacto social, que de acto histórico más o menos racionalizado, que permitía aflorar la voluntad colectiva constituida como tal, ha pasado a ser el único supuesto que permite legitimar el Estado, al margen de toda pretensión histórica o fáctica. Es decir, Kant piensa la idea de pacto social como supuesto de legitimación del Estado, independientemente del origen histórico concreto de un Estado dado, lo cual le lleva a afirmar lógicamente que

"en la práctica, el origen del poder superior es inescrutable para el pueblo que lo soporta" (49).

* Subrayado mío

De esta forma Kant establece una secuencia: imperativo del establecimiento de la sociedad civil → necesidad de constitución del Estado → idea del pacto social como unificación de voluntades. De esta forma puede afirmarse que el Estado en sí es una condición de la realización de la libertad, incluso al margen de la voluntad de los súbditos y que por eso mismo, debe rechazarse cualquier resistencia frente al Estado, como actitud radicalmente nociva.

Esto no significa que Kant acepte acríticamente toda forma de Estado. Kant distingue entre lo que podríamos llamar el principio inviolable de todo Estado de derecho y la necesidad de reforma, a que está sujeto todo Estado existente, para incorporar al máximo los rasgos de la idea de Constitución. De ahí la importancia de esta idea, resalta ya en la propia Crítica de la Razón Pura, (50), pues ella debe servir de modelo a la tarea del legislador, para que construya un Estado cada vez más perfecto, en el avance progresivo de la Historia. De este modo el deber de obediencia de los súbditos, se conjuga con el deber moral del legislador para adecuar progresivamente, la forma concreta de Estado al modelo de la "República pura", dictado por la Razón (51).

La idea de libertad.-

Por último quería hacer algunas precisiones sobre la idea kantiana de libertad, porque se trata del supuesto sobre el que se articula toda la concepción del Derecho y de la vida moral. En primer lugar hay que decir, parafraseando a Kant, que la idea de libertad es una idea de la Razón pura que no admite ninguna deducción teórica, si bien el tratamiento de la tercera antinomia en la Crítica de la Razón

Pura se encarga de demostrar que es un concepto posible, aunque no cognoscible especulativamente.

En estos párrafos de la primera Crítica, el autor analiza lo que llama la idea trascendental de la libertad, es decir el concepto de libertad como un tipo específico de causalidad que se caracteriza por ser

"una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo" (52).

Hay que notar que en esta definición, la causalidad por libertad se contrapone a la causalidad natural, vigente en el mundo empírico. El intento de Kant está en defender, que puede existir dentro del mundo sensible, un tipo de causalidad especial, que no se inmiscuiría en la serie de los fenómenos sino que solamente los referiría a una causa de tipo inteligible. La solución de dicho antinomia se encarga de demostrar la compatibilidad de las dos series causales, siempre que se admita que en el mundo de los fenómenos, existe una causa de tipo especial, que está dotada de una facultad inteligible. Este tipo de causas serían los seres racionales y, por ende, el sujeto humano en su actividad racional (53).

Hay que señalar que en el pensamiento kantiano la libertad está desde el primer momento estrechamente ligada a la racionalidad, porque como señalé antes, la libertad es precisamente la capacidad de romper la serie de las causas naturales introduciendo lo que Kant llama "un elemento incondicionado", es decir un elemento que no se

determine empíricamente sino por meros fundamentos racionales, o sea por la simple acción de la ley, y es obvio que tanto la formulación de las leyes como su representación, es una tarea racional. Por tanto la racionalidad será una condición permanente de los actos voluntarios (54) y al mismo tiempo, sólo los seres racionales podrán actuar libremente, ya que sólo ellos poseen voluntad (55). Luego los seres racionales, sólo ellos y en cuanto tales, serán sujetos libres, es decir sujetos de actos voluntarios.

Según eso, la idea trascendental de la libertad sólo permite afirmar que la causalidad por libertad, en caso de existir, no es incompatible con la naturaleza (56), pero en ningún momento puede probar ni su existencia ni siquiera su posibilidad, ya que se trata de cuestiones que rebasan los límites de la razón teórica, como ha quedado demostrado en el tratamiento de las antinomias. Eso no obsta para que la mera defensa de su plausibilidad suponga un esfuerzo positivo de cara a su posterior reconocimiento en el campo práctico, pues la piedra de toque del determinismo había sido hasta este momento la constatación de la falta de libertad en el mundo (57).

En la Crítica de la Razón Práctica, el análisis de la ley moral permitirá establecer la existencia de la libertad, como condición de la posibilidad de aquélla. De este modo la libertad resultará ser un postulado de la Razón práctica, cuya realidad quedará manifiestamente proclamada por ella, si bien solamente en este campo, es decir en lo que afecta a las determinaciones de la voluntad.

A partir de un análisis de cuáles sean los motivos de la voluntad (el placer, el anhelo de felicidad, etc.) Kant llega al concepto de ley moral, que formula como una ley universal determinada por su mera forma. Desde el punto de vista subjetivo esta ley se presenta como un deber, es decir como algo hacia lo que el sujeto se siente obligado por su mera representación y al margen de sus posibles efectos. Sin embargo, el hecho mismo de que el motivo de esta obligación sea ajeno a toda causa empírica y derive exclusivamente de la forma universal de la ley, demuestra que el sujeto del deber posee una capacidad especial, la de reconocerse como sujeto de una forma de causalidad inteligible, meramente racional y ajena a todo efecto empírico. Esta independencia es el otro aspecto, al que Kant suele llamar "negativo" (58), de la libertad (59).

De esta forma, tras haber admitido que es plausible pensar teóricamente un tipo de causalidad inteligible que se determine autónomamente, el reconocimiento de la ley moral nos lleva a proclamar su existencia. Recojamos estas palabras del propio autor:

"El principio moral sirve inversamente de principio de la deducción de una facultad impenetrable que no puede demostrar ninguna experiencia, pero que la razón especulativa (...) tuvo que aceptar por lo menos como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral que no necesita fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad sino la realidad, en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos"* (60).

* Subrayado mío

Conciencia, autoconciencia, conciencia moral.-

Sin embargo, la última frase de esta definición, "en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos", nos plantea un nuevo problema, el del papel de la "conciencia" (Bewusstsein) en toda esta problemática; y el de su relación con la "conciencia moral" (Gewissen). Este problema está ligado a la forma de captación de la ley moral, que no puede ser objeto de intuición ni de deducción alguna, sino que es reconocida como un "hecho de la razón" (Faktum der Vernunft); incluso podríamos decir, como el único "hecho de la razón" (61). Si, por otra parte, la existencia de la libertad se postula como lo único que puede explicar su vigencia, parece que en definitiva, el saber de la existencia de la libertad queda condicionada a la propia conciencia moral y en último término, a la conciencia "tout court".

Ciertamente Kant en su nota al Prólogo de la segunda Crítica sale al paso de esta objeción, señalando que la

"libertad es la ratio essendi de la ley moral y la ley moral la ratio cognoscendi de la libertad" (62).

Sin embargo subsiste el problema de que la propia ley moral es representada en un acto de conciencia, es decir el sujeto la reconoce como norma universal y válida para todo el género humano y, tanto la representación como el reconocimiento es ya por sí mismo, un acto de conciencia.

Quizá el siguiente esquema podría aclarar algo esta temática:

1ª Para representarse la ley moral es necesario un acto de reflexión,

de toma de conciencia de la moralidad.

2ª En este acto el sujeto se representa la ley moral como una norma universal y válida, que dirige la vida práctica.

3ª La validez objetiva de esta ley demuestra la existencia de la libertad, como único elemento capaz de explicarla.

4ª Luego la conciencia de la existencia de la libertad equivale a la conciencia de la validez objetiva de la ley moral (63), si bien se trata de aspectos diferentes, ya que aquélla se orienta hacia el rompimiento de la continuidad natural, mientras que ésta exige el inicio de una nueva serie de causalidad, es decir, en la primera se contempla la ruptura de la continuidad del ser para que, en la segunda se pueda iniciar la serie del deber ser.

Ahora bien, el que su captación se dé a nivel de la "conciencia", no significa que su efecto no pueda darse (y se dé de hecho) a nivel real, es decir que no tenga una efectividad en el mundo, aunque sólo sea en lo formal y a condición de que el sujeto se deje comprometer por la reflexión. Nos encontramos pues con la necesidad de distinguir entre dos esferas de la actividad humana, la que corresponde al ámbito de la "conciencia" (Bewusstsein) y la más propia del uso práctico de la Razón, es decir la esfera de la "conciencia moral" (Gewissen). Por lo que respecta a la primera Kant define la conciencia como

"forma de la representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento" (64).

En este sentido la conciencia constituye el principio de unidad de las representaciones, es decir, aquel principio de síntesis que según su famosa expresión

"debe poder acompañar todas mis representaciones" (65), y que estaría enraizado en la unidad originaria de la autoconciencia. La apercepción originaria, el "Yo pienso", sería aquella estructura y/o actividad lógico-trascendental, que define el conocer humano y que hace posible la experiencia.

En el caso de la conciencia moral, el problema se sitúa a otro nivel, ya que aquí la cuestión no está sólo en explicar el fundamento del carácter impositivo del imperativo ético, que puede retrotraerse como hace Kant a su carácter de ley general, de forma análoga al formalismo del entendimiento, sino más bien en explicar el modo de mi asentimiento ante la forma de la ley. Es decir, la conciencia moral, el Gewissen, no es ya una estructura lógico-trascendental universalmente válida, y como tal necesaria, sino aquel aspecto de la facultad de juzgar que dirige la vida práctica (66). La conciencia moral tiene pues una vertiente subjetiva, que busca restablecer la unidad entre la imposición que parte de la ley y sus efectos prácticos (fenoménicos), salvando la distancia que los separa, distancia que es precisamente el ámbito de la acción moral, en la que se asienta el concepto del deber (67).

En otras palabras, si la Razón práctica configurara directamente la praxis humana, no habría lugar en ella para la moralidad y la liber

tad perdería este carácter de independencia que constituye su otra faceta, mientras que si en este contexto puede hablarse de ámbito de libertad moral, es precisamente en el sentido de que la Razón práctica, siendo universalmente legisladora, no logra determinar completa ni directamente la voluntad humana, la cual en la conciencia moral se representa la forma general de la ley, dándole su asentimiento.

Kant la define pues como:

"la razón práctica presente en cada hombre para que éste en cada caso prescinda o juzgue de su deber frente a una ley" (68).

Con todo y a pesar de sus diferencias, conciencia y conciencia moral de alguna manera se recubren, pues esta última también es en realidad una forma de conciencia (69), si bien me atrevería a decir que en ella el carácter representativo queda subordinado al principio de determinación de la voluntad, o lo que es lo mismo, en ella la función de la conciencia es ser el vehículo de la acción moral.

Sin embargo el porqué todo hombre de "buena voluntad" (70) se ve obligado a dar su asentimiento a la forma universal de la ley, es algo que para Kant permanece oculto, incluso en el plano práctico, ya que la respuesta a esa interrogante significaría ser capaz de comprender el "modo específico de causalidad de la libertad" (71), lo que rebasa la razón humana. No hay pues más camino que admitir la idea de libertad, como aquel postulado a partir del cual explicar la presencia de la ley moral, presencia que está atestiguada en la conciencia

moral del sujeto y que se manifiesta en las acciones morales. Más allá de eso, la idea de libertad, al carecer de toda posibilidad de experiencia y de toda posibilidad de deducción, seguirá siendo problemática.

A mi modo de ver hay otra cuestión que subyace a este planteamiento y que de alguna manera lo condiciona. Se trata del carácter de la ley moral, ya que si indagáramos en este sentido bien nos podríamos encontrar con que ésta fuera la "autoconciencia" (Selbstbewusstsein), de la Razón práctica pura. Piénsese por ejemplo, cuando en la Crítica de la Razón práctica, Kant aborda este problema:

"Así pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente. Sin embargo aquí no planteo si en realidad son distintas y si más bien una ley incondicionada no será la autoconciencia (Selbstbewusstsein) de una razón práctica pura y ésta a su vez idéntica con el concepto positivo de libertad" (72).

Igual que el Entendimiento, la Voluntad está referida a la autoconciencia, cuya unidad constituye el fundamento de su posibilidad y sólo es pensable en relación con ella, pero mientras que en el primer caso es la condición de posibilidad de la experiencia, en el segundo falta todo ámbito de plasmación empírica, excepto en el área del Derecho, para esa misma Voluntad universal. La adecuación entre lo particular y lo universal, vehiculada allí por la sensibilidad, pasará ahora por la formulación subjetiva de la ley (las máximas), y hallará su asiento en la conciencia moral.

Vemos pues, que es posible pensar teóricamente un tipo de causalidad inteligible que se determine autónomamente, y que el reconocimiento de la ley moral nos lleva a proclamar su existencia. Este tipo de causalidad es lo que Kant llama libertad que, en su carácter racional, tendrá dos aspectos, el aspecto negativo como independencia de los condicionamientos sensibles, y el aspecto positivo como capacidad de iniciar una serie nueva de acontecimientos, referidos en último término, a una causa de tipo inteligible (73).

La autonomía de la voluntad y la libertad del albedrío.-

El doble aspecto de la libertad (negativo = independencia y positivo = autonomía) y la identificación de la Razón práctica con la Voluntad (74) plantea el problema de la libertad de la Voluntad, es decir de si propiamente puede decirse que la Voluntad es libre. Ahí se da en Kant una cierta ambigüedad que se debe, según mi opinión, a los límites de la Razón y a la necesidad ineludible de distinguir de nuevo entre los dos planos: el plano de la Razón (Vernunft) y el plano del Entendimiento (Verstand).

En efecto, el concepto de Voluntad se refiere a la capacidad de los seres racionales para determinarse por la simple representación de la ley. Si esta facultad no tuviera mezcla empírica alguna, podríamos hablar de la voluntad pura como de la capacidad de formular las leyes de la moralidad o más concretamente la ley moral, pues éstas se reducen a una sola, el imperativo categórico.

En este sentido el concepto de Voluntad se identificaría con el

de Razón práctica y le correspondería un tipo de causalidad inteligible. Es decir sería libre. Pero al mismo tiempo, puesto que la Voluntad pura o Razón práctica no se ve impelida por ninguna otra facultad a darse sus propias leyes, ni tampoco nada se lo impide, sino que, digamos que actúa por su propia espontaneidad, su actividad no sería propiamente libre, sino que más exactamente debería calificarse de autónoma, e incluso en último término de necesaria, utilizando este término no en el sentido de que sea el resultado de una imposición ajena, sino producto de su propia naturaleza.

A su vez la Voluntad está relacionada con la que Kant llama facultad apetitiva (Begehrungsvermögen) a la que define como

"la facultad de ser causa de los objetos de sus representaciones por medio de ellas" (75).

Podríamos decir que ésta es la facultad básica del actuar pues es la que hace posible ejecutar la acción, por cuanto que es la sede del principio de decisión necesario para ello, mientras que la Voluntad sería sólo la responsable de dar leyes que la dirijan o que la orienten. Por otra parte, la facultad apetitiva unida a la conciencia de la acción es lo que Kant denomina albedrío (Willkür), es decir síntesis de la capacidad de acción con la conciencia de la misma (76).

Así pues la facultad apetitiva aparece referida, por una parte a la Voluntad, en cuanto a su principio de determinación; por otra, resulta ser el soporte del albedrío, considerado como sede de la decisión a la acción (77). Pues bien, lo peculiar del ser humano sería disponer

de un albedrío que aunque "patológicamente afectado" (78), tendría la capacidad de ser "libre", es decir de

"estar sólo determinado por la Razón pura (79), al margen de sus condicionamientos naturales tales como los afectos o las pasiones (80).

Sin embargo, creo que es importante señalar que, si bien para Kant existe esa separación e incluso esa contraposición, entre el principio de determinación del albedrío (la voluntad) y la naturalidad de la facultad en que éste reside (inclinaciones, afectos y pasiones), eso no implica una oposición total entre ambos elementos, sino que por el contrario, las inclinaciones (por ej. la inclinación a la libertad(81)), puede cumplir y de hecho lo cumple, un papel extraordinariamente positivo en el desarrollo de la moralidad, siempre que se trate de una función provisional y en tanto que la Razón no esté plenamente desplegada.

Por consiguiente, la moralidad kantiana lejos de postular ninguna incompatibilidad entre ambos elementos, lo que hace es plantear la necesidad de que la esfera natural se subordine al predominio de la Razón (de ahí por ej. la mayor perversidad de las pasiones con relación a los afectos) (82), especialmente en un momento en que ya el predominio de la Razón es históricamente posible (83).

En resumen, creo que se puede decir que en el esquema de la moral kantiana, a quien realmente conviene el concepto de libertad es al albedrío (humano), mientras que este mismo concepto aplicado a la Volun-

tad exigiría profundas matizaciones. A mi modo de ver éste es el sentido en el que hay que interpretar el siguiente texto del propio autor:

"... la voluntad no puede llamarse libre ni no-libre ya que no se ocupa más que de la ley y por tanto no se refiere a acciones sino sólo inmediatamente a la legislación para las máximas de las acciones (luego es la propia razón práctica); de ahí que en último término sea necesaria y no admita ninguna coerción"* (84).

Es decir, si identificamos la Voluntad pura con la Razón práctica tal como hace Kant, no podemos predicar de ella el concepto de libertad, ya que éste implica un aspecto negativo en el sentido de independencia de la sensibilidad que en términos estrictos, no es aplicable a la Razón. De ahí que lo correcto no sea decir que la Razón práctica (Voluntad) es libre, sino que es autónoma, es decir que es capaz de darse sus propias leyes, que no son otras que los principios racionales y, en el ámbito práctico, la ley moral.

A partir de esta primera diferenciación entre el concepto de libertad (que implica necesariamente los dos aspectos negativo y positivo) y la idea de autonomía (en la que sólo se da el segundo), se aclararía la afirmación kantiana de que, propiamente hablando, la Razón práctica es necesaria, ya que, si bien a primera vista podría parecer que ahí se encierra una contradicción, esa contradicción desaparece cuando nos damos cuenta de que la autonomía es algo derivado necesariamente de la propia constitución de la Razón. En este sentido la Voluntad pura es constitutivamente (y necesariamente) autolegisladora

*Subrayado mío

(autónoma).

En su análisis de lo que llama una voluntad "santa", Kant desarrolla este pensamiento al afirmar que ésta es una voluntad que cumple es pontáneamente con la ley moral (85), es decir es una voluntad que no tiene que distanciarse de ninguna imposición y, por tanto, no es, de hecho, una voluntad libre sino necesaria.

La cuestión sería distinta si no tuviéramos que pensar el concepto de libertad por medio de las categorías del entendimiento, es decir por medio de la categoría de la causalidad como un tipo especial de ella, sino que dispusiéramos de algún tipo de intuición intelectual que nos permitiera captarla directamente. Pero dada la tajante negativa del autor a admitir cualquier intuición intelectual, no queda más remedio, por una parte, que pensar el concepto de libertad como concepto del entendimiento y en este sentido como un tipo de causalidad independiente de las determinaciones empíricas y por otra, en comprobar su existencia por la práctica de la moralidad, aunque en la imposibilidad de conceptuarla teóricamente.

Así pues, en este punto vuelve a surgir la distinción entre Entendimiento y Razón. Para el Entendimiento (práctico) la libertad es independencia, único aspecto que puede concebir (86), para la Razón es autonomía, cuya elucidación teórica queda en las tinieblas, aunque todo sujeto moral sea consciente de ella y aunque constituya, de hecho, la única condición de posibilidad del mundo del hombre.

Los límites de la libertad kantiana.-

Algo muy distinto ocurre con el "albedrío", al que se entiende como "capacidad de determinación" (87), es decir como aquella capacidad que coexiste en el hombre con una Voluntad pura (capacidad que debemos presuponer en él necesariamente para hacer comprensible la moralidad), y al mismo tiempo con el carácter natural de su facultad apetitiva, es decir, es una capacidad de determinarse con independencia de la sensibilidad (cosa que puede hacer y en este sentido es libre), pero que necesita para ello de la coacción intelectual de la ley moral.

Esto permite afirmar que, en realidad,

"sólo el albedrío puede llamarse libre" (88),

puesto que es el único que reúne los dos caracteres necesarios del concepto de libertad, la posibilidad de independizarse de lo sensible y la necesidad de autonormarse. A su vez esta característica del albedrío para poderse determinar racionalmente, aunque al mismo tiempo esté afectado (si bien no determinado, pues de lo contrario no sería libre) por la sensibilidad, está íntimamente ligado al carácter del sujeto hombre y a su existencia doble, por un lado como fenómeno natural, por el otro como ser inteligible.

Sin embargo, el hecho de que la libertad del albedrío resulte en la práctica sujeción a la ley moral, e incluso aparezca en la conciencia del sujeto moral como dependencia (89), creo que puede dar la medida de las limitaciones de la propia idea de libertad. En definitiva podríamos decir, que llevando el análisis del concepto a sus últimos extremos, la idea de libertad sería aquel supuesto que permiti

ría explicar la moralidad, esfera que a su vez estaría basada en la presencia en la conciencia moral del sujeto de una ley objetiva; en lo que se refiere al hombre sería pues una independencia recubierta de dependencia (90).

Aún así, y dada la imposibilidad de pensar lo que podríamos llamar la libertad en sí, creo que habría que decir que para Kant, dicho concepto está directamente ligado al concepto de hombre, único sujeto al cual es aplicable realmente. A mi modo de ver este hecho y la profunda renuencia de su autor a hipostasiar sus ideas, hace que en definitiva, la doctrina kantiana de la libertad sea una doctrina a la medida del hombre, por lo que también en este aspecto la crítica marxiana del concepto del hombre tendrá importantes consecuencias.

En resumen, la idea kantiana de libertad no logra dar razón de su propio contenido (cosa que hay que reconocer que el propio Kant no se propone pues considera que supera los límites de la razón humana), y aparece pues como un concepto límite, fundamentalmente negativo, cuya importancia no obstante, es decisiva para la apertura del ámbito de la moralidad y en consecuencia, para la constitución del sujeto. Al mismo tiempo es el elemento fundamental para la constitución de ese "mundo moral" (91) o reino de los fines, al que el hombre pertenece en cuanto ser inteligible y que recubre, dándole un nuevo sentido, el mundo sensible.

La posibilidad de ese mundo moral aparece remitida, a su vez, a la idea de la Razón Pura, a la que Kant llama el ideal de la Razón (92),

de una armonía universal, de la que participarían las acciones humanas:

"Como si surgieran de una voluntad superior que abarca en sí todos los albedríos privados" (93).

Por último sólo me resta añadir que en estas coordenadas, y dado el formalismo inherente a la moralidad kantiana, puede decirse que el rasgo dominante en el concepto de libertad es el de independencia, aunque esa independencia para ser explicable deba completarse con la suposición de la autonomía de la Razón pues, de lo contrario, si no hubiera un deber ser que instaurar en el seno del mundo, no tendría sentido hablar de libertad, es decir del rompimiento de la serie de la causalidad natural.

Dada su naturaleza, el contenido de este deber ser está constituido por las ideas racionales, las cuales carecen de valor constitutivo en el mundo fenoménico y, puesto que en éste las ideas de la Razón siempre se realizarán imperfectamente (pues éste es el corolario de la imperfección del hombre), su valor práctico no será otro que el de guiar moralmente la acción humana, es decir el de regir como modelos a los que el hombre tiene la obligación moral de aproximarse en sus acciones, por más que sepa que nunca va a poder realizarlos totalmente, y sin que le quepa tampoco desecharlos (94).

Esta apreciación, que en nada mengua su valor positivo como modelos, tiene con todo, dos consecuencias: 1ª que las ideas de la Razón no pueden imponerse en la práctica más que a partir de la conciencia del deber y por tanto, la obligación de realizarlas no puede ser

más que moral; 2ª que no pueden tener vigencia colectiva directa y sólo pueden incorporarse a la vida práctica, a través de la acción individual. Estos dos rasgos, moralidad e individualismo, constitutivos de la filosofía práctica kantiana, resurgen también en su teoría del Derecho.

CAPITULO SEGUNDO

INNOVACION FICHTEANA: DEDUCCION MATERIAL DEL DERECHO

Formulación del primer principio:

Yo - Autoposición - Libertad

Intersubjetividad y género humano (Gattung)

Los Fundamentos del Derecho de 1796.-

En primer lugar tengo que decir que utilizo el término innovación para denotar los aspectos específicos de la teoría fichteana del Derecho, en los que Fichte rebasa la elaboración de Kant y en éste como en otros campos, se adelanta al desarrollo de su pensamiento, lo que no dejó de causarle ciertas dificultades. Los Fundamentos del Derecho natural según los Principios de la Doctrina de la Ciencia (Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre), que es la obra fichteana fundamental sobre teoría del Derecho, apareció en 1796, antes de la kantiana Metafísica de las Costumbres (Metaphysik der Sitten - 1797) y cuando la obra publicada de Kant sobre estos temas se reducía al escrito Sobre la Paz perpetua (Zum ewigen Frieden - 1795) que Fichte conocía y al que se refiere al inicio de la obra (1).

En este texto, el propio Fichte asegura que, ya había terminado la elaboración de su teoría del Derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia, cuando conoció la obra de Kant, que

"le dejó gratamente sorprendido" (2).

Algunos autores han sugerido incluso, que podría haber ocurrido lo contrario y que bien pudiera haber sido Kant quién conociera la obra

fichteana cuando se lanzó a escribir su Rechtslehre (3).

Sin embargo, no querría que estas palabras se interpretasen como una infravaloración de la deuda de Fichte para con Kant, ya que, sin que ello suponga menoscabo de su capacidad filosófica, no hay duda de que la influencia kantiana fue decisiva para la elaboración de su propia doctrina de la libertad. Así según algunos testimonios histórico-biográficos, Fichte habría atravesado una etapa en su evolución en la que habría defendido el necesitarismo y habría rehusado la existencia de la libertad del albedrío como una ilusión del espíritu, incompatible con el desarrollo necesario de los fenómenos naturales (4). Esta etapa que correspondería grosso modo a los años 1785 - 1790 y que habría empujado al joven Fichte, a un gran pesimismo doblado de una fuerte sensación de impotencia, especialmente en lo que se refiere a la decadencia moral (5), habría finalizado tras el descubrimiento de la doctrina kantiana de la libertad, y en concreto tras la lectura de la Crítica de la Razón práctica.

En esta primera etapa Fichte defendía pues, la imposibilidad de la libertad, bien sea por influencia del spinozismo (6), bien como consecuencia de otras lecturas de las que persisten todavía huellas en sus obras posteriores (7). Su correspondencia atestigua que todavía en torno a 1789, había defendido con calor esta convicción en sus discusiones con colegas y amigos (8). Sin embargo, en el año 1790 Fichte tomó contacto, en principio por razones incidentales y más tarde por puro placer, con la filosofía kantiana (9), tras lo cual se convirtió en un ardiente defensor de la libertad, a la que elevó

a principio de su filosofía, emprendiendo una larga y difícil tarea de fundamentación de la realidad humana.

Con todo habría que hacer algunas distinciones. La primera obra kantiana que Fichte leyó con atención fue sin duda la Crítica de la Razón Pura, cuyo efecto fue profundizar la crisis (10) en que se encontraba, pues la admisión de la libertad a título negativo, preservando su no incompatibilidad con la causalidad natural pero dejando su reconocimiento definitivo al "sentimiento", al menos según Fichte lo interpretó por el momento, no era suficiente para su anhelo de una fundamentación global del actuar humano. Los párrafos 17 y 18 de sus Aforismos sobre Religión y Deísmo podrían dar testimonio de ello (11).

Por el contrario tras la lectura de la Crítica de la Razón Práctica, la situación cambia totalmente:

"Vivo en un mundo nuevo desde que he leído la Crítica de la Razón Práctica"

dice Fichte en una famosa carta a su amigo Weissshuhn en 1790. Y prosigue:

"Afirmaciones que pensaba que eran irrefutables me han sido contestadas; cosas que pensaba que eran indemostrables, por ej. el concepto de una absoluta libertad, del deber, etc. me han sido demostradas, razón por la que me siento todavía más feliz. ¡Es imposible describir la atención hacia la humanidad, la fuerza que nos da este sistema (el sistema kantiano)!

¡Pero qué le voy a decir a Vd. que hace ya tiempo que lo ha descubierto.¡¡Qué ventura para una época en la que la moral había sido arrancada de sus cimientos y el concepto de deber había sido tachado en todos los diccionarios!... etc." (12).

Tras ello Fichte proseguirá durante algunos años su estudio de la filosofía kantiana, dedicándose en especial a la Crítica de^{la} Facultad de Juzgar de la que pensaba hacer una refundición (13), pero el entusiasmo por la libertad, especialmente en su dimensión práctica, ya no le abandonará nunca.

En estas coordenadas es evidente que la actitud de Fichte ante el problema filosófico del Derecho es muy distinta de la kantiana. Ya he señalado antes que a pesar de que en Kant hubiera existido desde mucho antes una preocupación y una dedicación a la problemática jurídica, atestiguada por numerosos testimonios, el planteamiento filosófico en sentido estricto de esta problemática es algo relativamente tardío y viene condicionado por las exigencias de su propia filosofía. En Fichte la situación es totalmente distinta. De joven había sentido gran atracción por los temas jurídicos y políticos, según testimonian sus biografías (14), e incluso hay autores que afirman que su derivación hacia la especulación es consecuencia de la necesidad de fundamentar teóricamente la realidad de la vida práctica (15).

En consecuencia, la reflexión sobre el Derecho ocupa un lugar preferente en la génesis de la doctrina fichteana y en el propio

sistema, aunque históricamente la importancia de su teoría jurídica haya quedado desmerecida, como atestigua el propio Marx, por la proximidad de dos teorías del Derecho tan sugestivas y amplias como la kantiana y la hegeliana (16). Creo que este desconocimiento tiene que ver también, con la preterición a la que se ha visto relegada toda la filosofía de Fichte por considerarla, incorrectamente, una mera continuación del kantismo y por la influencia de la peculiar visión que Hegel dió de ella.

La deducción material del Derecho.-

La deducción fichteana del Derecho se caracteriza por ser lo que podríamos llamar una deducción material, es decir una investigación sobre los fundamentos de su validez (obligatoriedad) que no se limita al aspecto formal, sino que entra en el análisis de su contenido. Esto significa que la validación de las normas no puede remitirse a la forma de sus proposiciones ni siquiera a su concordancia con la forma universal de la ley, erigida en postulado general. Lo específico de esta concepción reside en que el Derecho debe validarse por su materia, es decir como un conjunto de normas que imponen un tipo de relaciones determinadas entre los sujetos. La tarea de la investigación será, entonces, buscar cuál es el fundamento de esta imposición.

El análisis de Fichte responde a estas características. Para él, el concepto de Derecho está estrechamente unido a la formulación de los requisitos de lo que llama su aplicación, es decir la regulación de las leyes positivas y de las instituciones jurídicas (por

ej. del Estado). Sin embargo, su peculiaridad consiste en que el fundamento de validez de esta normativa, el principio de su obligatoriedad, reside en la función ideal que se le atribuye, o sea en su papel para la realización de la idea de libertad. En este sentido su deducción es filosófica, ya que legitima la actividad jurídica y la creación del Derecho (y el Estado) a partir de las exigencias de la Filosofía.

Para la teoría del Derecho este planteamiento tiene una consecuencia singular y es que, en definitiva, la transforma en una parte de la Filosofía, ya que si la valoración del Derecho debe ser material, es decir en función de su contenido y, a su vez, ese contenido debe hacer abstracción de todo rasgo empírico, para definirse solamente a partir de la función que desempeña en la realización de las exigencias de la Filosofía, está claro que de hecho, esta teoría jurídica no tendrá más valor que el que la Filosofía le atribuya. De esta forma la reflexión sobre los fundamentos de la validez del Derecho, se transforma en una parte de la Filosofía, cuyo objetivo es demostrar la necesidad de su existencia según los principios filosóficos, y esbozar sus rasgos básicos.

La transformación de la teoría del Derecho en disciplina filosófica tiene una serie de consecuencias, que dan a la doctrina fichteana unas características especiales:

1ª Implica unas relaciones peculiares entre la teoría del Derecho y el conjunto del sistema filosófico fichteano, relaciones que se

derivan de la especificidad de éste.

2ª Hace que la teoría del Derecho adopte el método filosófico de tratamiento de los problemas, en especial lo que podríamos llamar una definición funcional de este concepto.

En lo que respecta al primer punto, la relación entre la teoría filosófica del Derecho y el conjunto de la filosofía fichteana es una relación compleja que se deriva de la comprensión de la Filosofía como una ciencia o, más exactamente, como una doctrina de la ciencia (17). Sin embargo, esta definición tiene varias connotaciones. Por una parte significa que en cuanto "ciencia de las ciencias" su tarea es dar su forma a todas las demás (18). Es decir, que nos encontramos ante un conjunto estructurado de proposiciones (19) de las que se deben poder derivar los principios de todas las ciencias particulares.

Esta derivación es lo que constituye la derivación filosófica, o como dice Fichte, la explicación científica de un concepto particular, por ej. del Derecho, cuyo núcleo consiste en mostrar su lugar en el conjunto del saber.

"Llamo explicar científicamente un concepto{.} a mostrar su lugar en el sistema de la ciencia humana en general, es decir mostrar qué concepto determina su lugar y qué otro es determinado por él" (20).

Por otra parte, la Filosofía no es para Fichte una mera ciencia formal sino una ciencia de lo real, cuyo primer principio debe sin-

tetizar todo el contenido del saber humano. Este primer principio no puede ser otro que el fundamento de todo contenido, ya que de lo contrario no sería el primero, es decir, debe ser el contenido absoluto (21). Sólo así, es decir, basándose en el fundamento absoluto de todo contenido, dejará de ser una "vacía filosofía formularia" (leere Formular-Philosophie) (22) para convertirse en filosofía real. Este primer principio es lo que Fichte llama "Yo" (Ich).

A partir de estas premisas la teoría fichteana del Derecho se convierte en una parte de su sistema filosófico, más concretamente en la parte primera de la filosofía práctica, aquélla que corresponde a lo que podríamos llamar el desarrollo material de la comunidad y que precede el pleno despliegue de la moralidad propiamente dicha (23).

La formulación del primer principio.-

Sin embargo, el problema del primer principio y el de la relación de la filosofía con él, es un problema difícil sobre el que quería insistir brevemente, porque me parece importante para mantener la filosofía de Fichte (y con ella su teoría del Derecho) dentro de sus límites.

Fichte señala que el filósofo no es el "legislador de la Razón" sino únicamente el que describe o debe describir su proceder, tal como se desarrolla ante él (24) y, al mismo tiempo, insiste repetidamente en que no se puede concebir este proceso como algo que se desarrolla en sí mismo, sino que siempre es considerado a partir de la conciencia humana.

Ahí se introduce un matiz entre el filósofo legislador y el filósofo observador y entre lo que podríamos llamar el proceso de la Razón-en-sí-misma y el proceso de la razón-humana sobre el que quería llamar la atención (25). En efecto, no se trata de que la Razón sea algo en sí misma, ni siquiera acción, cuyo desenvolvimiento contemple y capte el filósofo, sino más bien de que éste, en su reflexión, se intuye a sí mismo como un continuo hacerse (= intuición intelectual) y, en consecuencia, piensa un primer principio (Yo-Ich) que no sea más que pura acción.

Esto plantea una diferenciación entre el principio formal de la voidad que surge en la intuición intelectual como forma de la posibilidad de la actividad pura, y la idea del Yo, pensada a partir de ahí como primer principio teórico y cuya realización sólo es posible en la vida práctica. En cuanto principio teórico el Yo es la idea de la absoluta autoposición de todo contenido posible; en la práctica la idea de la autorealización, en progreso continuo, del hombre en el mundo (26).

A continuación Fichte formula un segundo principio al que llama No-Yo (Nicht-Ich), absolutamente opuesto al primero. Sin duda que cabe preguntarse por qué el primer principio genera su opuesto, problema que Fichte aborda ya en esta época, reafirmando el carácter trascendental (que no trascendente) (27) de su doctrina, es decir planteando cómo estos dos principios son los únicos, con la primacía del primero, sobre los que basar la autoconciencia. Desde este punto de vista y si se entiende al primer principio como Sujeto,

como Yo, le es propia un tipo de actividad reflexionante que sólo es pensable a partir del choque de su autoponerse con una resistencia, a la que Fichte llama No-Yo, resistencia cuya posibilidad está puesta por el propio Yo. En consecuencia, dice Fichte:

"... la actividad del Yo proyectada al infinito, debe chocar en algún punto y ser devuelta sobre sí misma; y por tanto el Yo no debe colmar la infinitud. Que esto sucede, como hecho, es algo que no puede ser deducido a partir del Yo, como ya he recordado muchas veces; pero sí puede ser mostrado al menos que tiene que ocurrir, sí una conciencia efectiva debe ser posible" (28)

Señalo este punto porque la demarcación de la teoría fichteana, en vez de introducirnos en el camino de una reflexión especulativa, nos lleva a la fundamentación de la vida práctica, ya que es claro que una cuestión de aquel tipo tiende a una temática teológica como es la necesidad de la creación, mientras que este otro planteamiento se orienta a responder qué debe y qué puede hacer el hombre en el mundo.

El acto de autoposición originaria del Yo es lo que Fichte llama "Tathandlung" (29), es decir actividad de autoponerse que le constituye, cuidándose mucho de advertir que en ella no puede distinguirse entre la acción y lo puesto, ya que se trata de lo mismo. De esta forma el sujeto que se pone, lo puesto y la acción se confunden en una unidad originaria. Creo que en este sentido puede decirse que la Razón (no la conciencia) es Yo, siempre que no se la hipostasie ni se la sustancialice, sino que se la capte como mera espontaneidad ac-

tiva (30), pensada a partir del sujeto humano.

Sin embargo, hay que señalar que el primer principio absoluto no se define para Fichte en términos de Razón, aunque la Razón también sea Yo, sino en términos de actividad y que por tanto cualquier forma de actividad de la Razón presupone ya su principio, es decir la actividad de la Razón presupone ya su principio, es decir, la actividad pura. Eso significa que, en definitiva, la Razón teórica siempre está subordinada a la práctica, es decir siempre es una forma de actividad derivada, y no una forma de actividad pura como la que le corresponde al principio absoluto.

Más bien habría que decir que para Fichte el primer principio es pensado en términos de libertad. En efecto para él, la libertad es acción, actividad, incluso actividad previa a la conciencia en cuanto que es "actividad en general" (31). La libertad es "yoidad", o mera forma del "Yo" pensado como primer principio.

Así pues la libertad es el constitutivo del "Yo", al que se ha definido como "Tathandlung", de ese "Yo" que es "pura acción de ponerse a sí mismo" (32). En consecuencia, la Razón es también libertad porque es Yo o actividad, es decir actividad de poner algo y ese algo es ella misma. Sin embargo, dada la peculiaridad de que en su doctrina, el primer principio siempre es hallado a partir de la conciencia humana, y siempre está referido a una conciencia posible ("el círculo de la conciencia") (33), está descartada desde un principio la cuestión especulativa de si en sí, el Yo es libre. Quiero decir

que el problema que podría plantearse a partir de una sustancialización del Yo al margen de la conciencia, es decir de pensar el Yo como sustrato de su actividad y por tanto del por qué de esa actividad, desaparece desde el momento en que actividad y sujeto se identifican y por tanto no tiene sentido preguntar sobre el por qué de una acción que es el único constitutivo del Yo ("Yo soy por soy") (34).

Ahora bien, es importante señalar que el primer principio surge a partir de un acto voluntario que es la intuición intelectual, lo cual plantea el problema de si, de alguna manera, el hallazgo de la libertad no la presupone. Por supuesto, Fichte responde a esta cuestión con sus conocidas afirmaciones sobre la primacía de la Razón práctica y el carácter en definitiva práctico de toda filosofía, demostrando que éste es el único sistema que permite afirmar racionalmente dicha primacía. Sin embargo, señalo este aspecto porque la crítica de Marx al papel de la conciencia y su tesis de que toda conciencia está condicionada por la estructura económico-social en que está inserta, incide reiteradamente sobre este problema.

Posibilidad y límites de la libertad humana.-

La cuestión es diferente para el yo empírico definido como ser racional finito (el hombre). En efecto, en una deducción rigurosa Fichte lo conceptualiza como "inteligencia" (Intelligenz) a la que define como una actividad que, si bien es espontánea en cuanto a la forma, no lo es en cuanto a la materia (35). Es decir, explica la estructura de la conciencia y la contraposición sujeto/objeto que la constituye, como una forma determinada de actividad del Yo, que sólo es

explicable a partir de aquel principio. Esta actividad de unificación a partir de una separación dada de antemano, es lo propio del sujeto humano que, sin embargo, en el plano teórico no podrá plantearse una síntesis total, sino que siempre tendrá que dejarse requerir por el objeto, cosa que no le ocurre en la vida práctica en que se despliega como sujeto incondicionado o, lo que es lo mismo, como sujeto que se rige por los fines que se da a sí mismo.

A su vez el concepto de fin implica que esta actividad práctica no se entiende como mera ejecución, sino como la regulación de las acciones en función de un objetivo dado a la conciencia (36), es decir que en su vida práctica el hombre actúa también como inteligencia, pero no como inteligencia representativa (conciencia-de-objetos) sino como inteligencia activa (imposición-de-fines).

Así pues, Fichte parte del hecho de que el hombre en su existencia es de por sí un ser limitado, es decir un ser cuya actividad aparece ya inicialmente limitada y determinada por algo que no es él, a pesar de que esta limitación no anule el carácter positivo de su actividad (la libertad) que, en consecuencia se reflejará en el aspecto activo de sus actuaciones, es decir en el hecho de que tenga la posibilidad de determinar lo otro. De esta forma, aunque su actuación parte de una separación inicial entre dos polos: la acción libre del sujeto y la resistencia de algo ajeno que le limita y que es el mundo, tiene, sin embargo, la posibilidad de determinarlo.

En resumen, a nivel teórico el análisis de la constitución de la

conciencia refleja claramente esa separación, ya que toda conciencia parte de la distinción entre sujeto y objeto, separación que tiende a anular en la síntesis del conocimiento. Sin embargo, a ese nivel la espontaneidad del yo se limita a la configuración formal del conocimiento que, en su contenido, se deja determinar por el objeto.

Por el contrario, en la acción práctica el Hombre se mueve realmente en su elemento ya que ahí es donde tiene la posibilidad de desplegar completamente su actividad imponiendo sus leyes al mundo, o mejor dicho, subordinándolo a la realización de sus fines.

Creo que esto permite decir que, en último término, la inclusión del mundo en la realización de los fines humanos, supone una racionalización (espiritualización), entendida en sentido amplio, es decir no en un sentido legaliforme como mera imposición de leyes a la naturaleza sino como su armonización con los dictados de la razón humana, en el sentido de su inclusión en el reino del deber ser (37). Resalto también este aspecto porque la dura crítica de Marx al papel de la conciencia pondrá de relieve el aspecto moralizador de esta doctrina, como luego tendremos ocasión de ver.

Así pues, podríamos esquematizar el problema en los siguientes términos:

1ª Libertad = Voidad = mera forma de la espontaneidad de la acción.

2ª Libertad = Yo = Acción de autoposición (Tathandlung) = Razón.

3ª Libertad en el Yo empírico (Inteligencia) = actividad formal de determinación del objeto por el sujeto en el conocimiento y subordinación del mundo al hombre en la vida práctica.

4ª Realización práctica (en progreso infinito) de la Libertad = racionalización del mundo = dominio del deber ser sobre el ser (38).

El carácter metafísico del Derecho.-

Desde el punto de vista de la teoría del Derecho concebida como teoría filosófica estas consideraciones son importantes porque implican que sus principios deberán derivarse del Yo o primer principio de la Filosofía y, dado que éste se define como pura actividad, el concepto de Derecho deberá deducirse como una forma necesaria de esta actividad. Es decir, deberá aparecer como una función racional no condicionada empíricamente, sino constitutiva de la autorealización del Yo.

Al mismo tiempo, puesto que el sujeto empírico se encuentra en una situación de separación (oposición) entre él y el mundo, la creación del Derecho deberá entenderse como una forma racional de integrar el mundo en su autorrealización, o lo que es lo mismo como una forma necesaria de que el hombre cree las condiciones naturales para su propia realización. En efecto, la unidad entre la Razón teórica y la Razón práctica, exige que la espontaneidad de la acción pensada como primer principio especulativo a partir de la intuición intelectual, sea al mismo tiempo el ideal de la vida práctica que aparece en la conciencia de la ley moral y a cuya realización tiende ésta (39).

Sin embargo, este objetivo no es posible sin crear al mismo tiempo lo que podríamos llamar sus condiciones materiales, es decir, aquellos elementos que hagan que el imperativo categórico kantiano no sea una mera fórmula general. La creación de estas condiciones (la ley positiva y el Estado) es precisamente la función del Derecho.

De otra parte, el hecho de que la Razón no se considere como algo en sí mismo, como algo sustantivo, sino como una actividad que es consustancial del propio actuar humano, hace que los fines prácticos (entre ellos la realización del Derecho) tampoco sean algo que se imponga por sí mismo en el curso del mundo, sino algo que está constitutivamente referido a la acción de los hombres, de cuya voluntad depende. De este modo si bien hay una necesidad objetiva de que el hombre cumpla su destino y realice, en un avance progresivo, el reino de la libertad en el mundo, la facticidad de esta realización depende de un acto libre del sujeto (de los sujetos), con lo cual se elimina cualquier concepción fatalista de la vida humana, sin cerrar por ello, la posibilidad de que éstos se marquen sus objetivos por encima o al margen de las leyes naturales, atendiendo a los dictados de la Razón.

Creo que éste es el sentido de la famosa definición fichteana del Derecho:

"el concepto del Derecho debe ser un concepto originario de la Razón pura" (40),

es decir, el filósofo debe tratarlo como una forma de la actividad es pontánea del Yo, o lo que es lo mismo como una forma de actividad que

no viene impuesta por las limitaciones del mundo sensible o por los azares de la naturaleza, sino que es un constitutivo de la realización del ser humano, ligada estrechamente a su voluntad.

En resumen podríamos decir que la vinculación entre la teoría (filosófica) del Derecho y el conjunto del sistema fichteano implica pues, que su concepto debe deducirse a partir del primer principio de la Filosofía como un concepto puro de la Razón, referido a la necesidad de un tipo de actividad que cree lo que podríamos llamar las "condiciones materiales del ejercicio de la moralidad" (41).

Para Fichte el concepto de Derecho se referiría a un tipo específico de relaciones (42) que son consustanciales a la existencia de una causalidad de la voluntad, de carácter libre, en el mundo sensible. Eso significa que si admitimos el principio de la subjetividad como primer principio de la Filosofía, lo que implica que él sea el que determine su opuesto y al mismo tiempo, como hemos visto, la resistencia de ese opuesto es condición imprescindible de la vuelta del sujeto sobre sí mismo y por tanto, es condición ineludible de la constitución de la autoconciencia, ese mismo principio de la subjetividad en el esfera de la vida práctica impondrá una moralidad efectiva y, como tal, dotada de eficacia en el mundo sensible. La conjunción entre la exigencia de eficacia en el mundo sensible y la pluralidad de sujetos humanos (la socialidad humana) (43), dará como resultado el concepto de Derecho.

Por otra parte, ya antes había dicho que su carácter filosófico

hace que la teoría fichteana del Derecho adopte este método para el tratamiento de sus problemas, lo que en este contexto comporta una definición funcional de este concepto, es decir una definición en la que el Derecho se derive de su función en la realización de la libertad.

Así Fichte parte de la definición de persona como ser racional y libre, cuya libertad que, como ya sabemos, es actividad, debe tener una efectividad en el mundo sensible, ya que de lo contrario se le condenaría a una moralidad meramente formal que le impediría su realización como tal. El marco sensible de desarrollo de esta actividad está constituido originariamente por su cuerpo (Körper) al que la persona da un sentido positivo transformándolo en "órgano de su actividad" (Leib), constitutivamente ligado a la eficacia de su acción(44). De esta forma el concepto de persona y el de cuerpo (Leib = esfera de su actividad) se confunden en el mundo sensible (45).

A su vez, en las primeras páginas de los Fundamentos del derecho natural, el autor se encarga de demostrar que la existencia de las relaciones interhumanas es un constitutivo esencial de la persona (46), basándose para ello en el papel fundamental de la intersubjetividad para la constitución de la autoconciencia. Aunque luego me detendré un poco más en este tema, baste decir por el momento que si, como él señala, la intersubjetividad es un factor esencial de la autoconciencia o, mejor dicho, ambos son elementos correlativos de un mismo problema, no cabrá pensar el uno sin el otro, es decir sin los otros no habrá surgimiento del Yo y a la inversa no habrá Yo sin el Otro.

De este modo la existencia del individuo es inseparable de la existencia de una pluralidad de ellos y por tanto, si el individuo debe ser libre (tal es su destino), plantea la necesidad de que se pueda constituir una comunidad de seres racionales que mantengan entre sí relaciones libres. Lo contrario sería impedir su libertad.

Para Fichte el concepto de esta comunidad es el concepto de una relación de derecho, es decir de una relación en la que todos delimiten la esfera de su libertad a partir de la idea de la necesidad de su coexistencia. En este aspecto creo que la novedad de su doctrina está en haber pensado hasta sus últimas consecuencias el viejo postulado del Derecho, que era precisamente el de la compatibilidad de las libertades.

El concepto de Derecho surge, pues, de dos presupuestos:

1ª de la necesidad de que toda persona se adscriba una esfera sensible propia en que desarrollar su actividad, ya que de lo contrario ésta carecería de eficacia.

2ª de la íntima unidad entre la existencia del individuo y la existencia de los otros, es decir de la imposibilidad radical de una realización aislada.

Creo que ése es el sentido del famoso tercer axioma de su Rechtslehre:

"el ser racional finito no puede admitir otros seres racionales finitos fuera de él, sin ponerse en una relación determinada con ellos a la que se denomina relación de derecho (Rechtsverhältniss)" (47).

El concepto de Derecho es, pues, el de una relación determinada de los hombres entre sí, que es necesaria para realizarse como seres libres y que deriva de su propio ser.

De ahí que antes la llamara una definición funcional, es decir una definición en la que el concepto se deriva de la función que realiza. A mi modo de ver, la definición fichteana es, efectivamente, una definición de este tipo, porque en ella el concepto de Derecho es la condición de la existencia de una comunidad de personas y, por tanto no tiene más contenido que el que se derive de su función como elemento posibilitador de dicha comunidad (48).

La necesidad de las Instituciones jurídicas.-

Asimismo, he señalado que el método filosófico fichteano implica que toda deducción de un concepto vaya acompañada de la referencia a su objeto. También en la teoría del Derecho se sigue con fidelidad este principio, condensado en aquella fórmula de que

"saber algo con certeza no significa más que captar la inseparabilidad de una determinada forma ante un determinado contenido" (49).

Para Fichte lo contrario es un mero juego y ningún saber.

En la teoría del Derecho esto significa que captar la necesidad de

su función significará ligarlo a lo que debe ser su resultado, es decir , a la formulación de la ley positiva y el establecimiento del Estado. El nexo entre ambos elementos se establece a partir de la demostración de que la existencia de la ley (positiva) es la condición indispensable de la existencia de una comunidad de personas, que como hemos visto constituye el núcleo del concepto de Derecho.

En efecto, si los hombres tienen que poder mantener entre sí relaciones libres, estas relaciones no pueden estar sujetas a los albedríos particulares o a la contingencia natural, sino que deben estar reguladas según leyes racionales que se impongan todos a todos libremente y que estén apoyadas en una fuerza externa, que no sea la de ninguno de ellos, sino la representación de la voluntad general. Estas leyes son las leyes positivas y esta fuerza es la del Estado.

Sin embargo, dado que son producto de una coacción libre, tanto uno como otro deben tener unas características peculiares que consisten fundamentalmente en su constitucionalidad. Fichte insiste en que todo Estado, cualquiera que sea su forma debe estar basado en una Constitución, entendida como el acto de manifestación de la voluntad general en el que el pueblo se reconoce a sí mismo formando una "comunidad" (50). Asimismo las leyes positivas si bien son derivables unas de otras deben poder retrotraerse, en última instancia, a la Constitución, ya que ésta es la que establece la forma que se da a sí misma la comunidad y, en cualquier caso, deben estar sujetas siempre al juicio individual. Según sus propias palabras:

"Ningún derecho obligatorio sin el derecho de juzgarlo" (51).

Así pues, es la propia necesidad del Derecho la que exige el establecimiento de las instituciones en que éste debe tomar cuerpo, es decir, la formulación de la ley y la constitución del Estado. Con todo, hay que decir que para Fichte, ni el uno ni el otro son en sí mismos objetivos de la vida práctica, sino más bien las condiciones materiales, inevitables, del ejercicio de la libertad. De ahí que plante que el desarrollo cultural de la Humanidad, que sí es un fin en sí mismo, tenderá a eliminarlos o, al menos, a hacerlos cada vez más innecesarios (52), si bien por el momento, dado que el hombre vive en una situación de no moralidad plena, ellos deben ser los encargados, especialmente el Estado, de realizar una serie de tareas que son clave para este desarrollo, entre otras la tarea de la educación.

De este modo la peculiaridad de lo jurídico en sentido material, es decir, entendido como el conjunto de normas que establecen unas formas determinadas de organización entre los hombres, se basa en que es necesario para la existencia de la comunidad, cuyo aspecto filosófico consiste precisamente en definir la existencia en comunidad como forma necesaria de la existencia en libertad (53).

Resumiendo podríamos decir que en lo que respecta a la propia teoría del Derecho, el método fichteano arroja los siguientes resultados:

1ª el concepto de Derecho se define como la necesidad de la autorregulación de las relaciones inter-humanas, basado en la necesidad de la existencia en libertad de una comunidad de múltiples individuos.

2ª la necesidad del Derecho revierte en la del establecimiento de las condiciones materiales de dichas relaciones, es decir, de la formulación de la legislación positiva y de la constitución del Estado.

Así pues, podemos decir que el problema de la deducción del Derecho es, para Fichte igual que para Kant, el de una investigación sobre cuál sea el fundamento de su validez. Su peculiaridad consiste en que adopta una perspectiva totalmente diferente desde el momento en que para él no se trata de partir del Derecho existente para investigarlo, sino al contrario, de demostrar la necesidad de su existencia para exigir su positivación. Es decir la necesidad de la formulación del derecho positivo y de la constitución del Estado derivan del propio ser del hombre (de la persona) y se deducen como datos necesarios del análisis de su naturaleza (que es libertad).

Históricamente este enfoque del problema ha tenido varias consecuencias:

1ª Ha transformado la doctrina fichteana del Derecho en una disciplina filosófica, es decir ha eliminado de ella lo que es una reflexión estrictamente metajurídica (= la actual teoría del Derecho), rasgo que se conservaba en Kant, y que quizá pueda explicar su escasa influencia en los círculos jurídicos.

2ª Ha permitido una mayor radicalidad en las formulaciones, como por ejemplo en el análisis del derecho de propiedad, que se limita al producto del trabajo o a una cierta visión socializadora del papel

del Estado (54). Estas formulaciones han hecho de Fichte un predecesor de las teorías socialistas y le han dado un puesto en todas las historias del socialismo (55).

3ª Ha legitimado la acción práctica encaminada a implantarlos en el mundo, ya que en último término, demostrar la necesidad racional del Derecho y de las instituciones jurídicas significa exigir que tengan una efectividad real en el mundo sensible, y supone, por tanto, una justificación audaz, de los objetivos de los movimientos innovadores de su época (56). Por supuesto que esto no significa un alegato a la violencia. Como él mismo dice no simpatiza con las acciones de los republicanos, pero sí con sus objetivos, y cree en la posibilidad de realizarlos cumplidamente a partir de una auténtica educación (Erziehung) ,cuyo objetivo debería ser que los hombres se hicieran capaces de realizar su destino.

Así pues, creo que se puede concluir que el propósito filosófico de la fundamentación fichteana del Derecho natural (=deducción material del Derecho), comporta la necesidad de introducir las leyes y las instituciones jurídicas en el mundo sensible. En el comentario antes citado, M. Gueroult lo resume con las siguientes palabras:

"se trata de establecer que el derecho y la estructura de las instituciones jurídicas se producen necesariamente por la naturaleza misma del Yo (...). No se trata pues, de partir, como hacía Rousseau de una afirmación gratuita, de este postulado "el hombre nace libre", para imaginar a continuación las instituciones que podrían salvaguardar su acti-

vidad libre, sino de dar la génesis íntima de esta actividad para desvelar su estructura a partir de la naturaleza del Yo y para poner todo lo que implica necesariamente el desplegamiento y la aplicación posible de esta actividad" (57).

Algunos rasgos característicos de la Rechtslehre fichteana.-

Por último, en cuanto al análisis del contenido de la doctrina jurídica fichteana quería señalar algunos rasgos característicos. En primer lugar, su insistencia en el carácter autónomo de la legislación positiva y del Estado, cuya validez no deriva de la moralidad sino de la necesidad de su constitución. Este punto de vista que independiza la materia del Derecho dándole un contenido propio, puede decirse que constituye una novedad en el pensamiento de su época. En este sentido, la coherencia de la doctrina del Derecho con todo su sistema filosófico, lleva a Fichte a posiciones rayanas en las del empirismo jurídico, si bien desde perspectivas totalmente opuestas (58).

En segundo lugar su concepto de libertad como actividad, a la que erige en primer principio de la Filosofía, del cual se deriva el Derecho, le lleva a eliminar cualquier pretendida sustancialidad preexistente considerada como la base del derecho natural, transformándolo decididamente en "derecho racional" (59). De esta forma Fichte culmina lo que E. Bloch denomina "la abolición de la naturaleza en el Derecho natural del idealismo alemán" (60), estableciendo como núcleo de éste último, únicamente aquellas condiciones que permiten el desarrollo del hombre como ser racional.

Este principio se patentiza en su exposición de los derechos originarios (Urrechte) que no son una serie de derechos sustantivos sino

"el derecho absoluto de la persona a ser sólo causa en el mundo sensible" (61).

Esto significa que el hombre tiene derecho a no verse determinado por los condicionamientos sensibles, sino a tener la posibilidad de ejercer su libertad. Esta formulación, ligada a su valoración del cuerpo como órgano de la actividad, le servirá de punto de partida para desarrollar un nuevo concepto del derecho de propiedad basado en el producto del trabajo, al mismo tiempo que le llevará a defender el derecho de todo hombre a vivir de su trabajo y a desarrollar plenamente su actividad, derecho que corresponde garantizar al Estado, incluso con medidas económicas (planificación, etc.). Véase por ejemplo las siguientes afirmaciones:

"poder vivir es la propiedad absolutamente inalienable de todos los hombres. Hemos visto que se les ha dado una esfera determinada de objetos exclusivamente para un determinado uso. Pero el último fin de este uso es el de poder vivir. El alcance de este objetivo está garantizado, éste es el espíritu del contrato de propiedad. Es el fundamento de todo código civil racional: cada uno debe poder vivir de su trabajo. Cada uno ha cerrado este trato con el otro.

Todos han prometido a todos que su trabajo debe ser el medio para conseguir este fin y el Estado debe encontrar las Instituciones para ello"*(62).

En tercer lugar quería insistir en el carácter material del concepto fichteano de Derecho y en su ausencia de formalismo, entendido en el sentido habitual del término, como definición de las condiciones formales de una determinada teoría (o sistema de teorías). Eso no significa que no haya en él un gran idealismo, es decir una preeminencia del deber-ser sobre el ser, al que Marx, siguiendo a Hegel, calificó de formalismo, tema éste que trataré luego con más detalle. Pero en términos estrictos, en la Rechtslehre fichteana no hay traza ninguna de aquél.

Intersubjetividad y género humano.-

El problema de la intersubjetividad (el problema del Otro) y el concepto de género humano (Gattung) son dos aspectos fundamentales de la temática fichteana que aparecen muy tempranamente y que dirigen el planteamiento de la filosofía práctica hasta el punto de que algunos autores han intentado hacer de ellos, especialmente del primero, el punto fundamental de arranque de toda su filosofía (63).

Para la teoría del Derecho el tema de la intersubjetividad tiene una gran importancia desde el momento en que, la regulación jurí-

* Subrayado mío

dica de las relaciones interpersonales, se concibe estrechamente ligada al papel de dichas relaciones en la autorealización del Yo, es decir al análisis del carácter constitutivo y no meramente empírico o causal de dichos lazos. Por tanto, la raíz de su planteamiento será buscar el papel del Otro en el autodescubrimiento del Yo y mostrar la necesidad de su cooperación para realizar el ideal moral.

Pero el hecho de que él mismo sea un Yo y que su propia constitución sólo sea explicable a partir de aquel principio (el Yo), significa que es también actividad y, por tanto, actividad de dar un sentido a esta objetividad que en un primer momento o, desde una consideración empirista, podría parecerle ajena.

En consecuencia Fichte desarrolla un nuevo concepto de realidad, que no responde a la mera existencia de las cosas, sino a su incorporación en la actividad de los sujetos (64). Para él, el mundo tiene realidad porque el hombre se la da, convirtiéndole en un elemento de su autorrealización, en algo así como "el cuerpo de la Humanidad" (65).

Igualmente la realidad del Otro no hará referencia a su mera existencia empírica, sino a su papel en la autorrealización si bien,

dado que no es una cosa sino un ser racional, su relación con el sujeto tendrá que definirse en función de la interrelación de ambas libertades.

De este modo aparecen dos aspectos del problema que están, por lo demás, íntimamente unidos:

1ª El carácter trascendental de la relación intersubjetiva, es decir, su función en la constitución de la autoconciencia.

2ª El carácter necesario de la interrelación de libertades para la realización del destino del hombre.

Por lo que respecta al primer punto se puede decir que el carácter trascendental del Otro, consiste en que su existencia es la condición de posibilidad de que el sujeto se revele a sí mismo como autoconciencia. Ello es debido a que si bien el sujeto humano es autoconciencia, la cual siempre es previa a la conciencia del objeto, él no puede saber de este carácter, es decir, no puede conocerse como tal, más que a partir de un acto de reflexión sobre sí mismo. El conocimiento de cosas es decir, de objetos que se caracterizan por su carácter de entes ajenos al propio acto de conocer, no facilita

esta reflexión, sino que la lleva a una consideración empirista. Por el contrario, la peculiaridad del Otro, es decir del ente racional finito que no soy yo y con el que estoy en relación en el seno del mundo, es la de plantear una exigencia de libertad. Ya desde sus primeros escritos, Fichte había planteado el problema de cuál debía ser el carácter distintivo que permitía reconocer a los seres racionales entre el conjunto de entes del mundo sensible (66). Según el planteamiento de los Fundamentos del Derecho natural, la cuestión se resuelve desde el momento en que el sujeto (la persona) se encuentra requerida por una serie de exigencias que sólo puede atribuir a una causa racional y libre, y que solicita de él una respuesta en las mismas condiciones, es decir le permite hacer o no hacer. Ante ese requerimiento, que no puede proceder de la propia naturaleza, ya que ésta carece de razón y de voluntad (67), el individuo se ve obligado a suponer la existencia junto a él de otros seres racionales y libres de los que procedan aquellas acciones. De esta forma, recibe una influencia "educadora" (68), que le permite constatar la necesidad de la existencia de libertad tanto en los otros como en él, y le ayuda a descubrirse a sí mismo como ser libre.

Hay que señalar que esta influencia "educadora" no es un efecto mecánico de la presencia de los otros, sino resultado de que su relación con el individuo sea una relación de libertad, pues Fichte insiste en que sólo se produce si uno es tratado por los otros como una persona, es decir como un sujeto libre y racional (69). Podría decirse que de lo contrario, en un mundo cosificado, es decir, en una situación en que las personas sean tratadas como cosas, este proceso en

vez de facilitarse se dificultaría, llegando a hacer difícilmente perceptible para el sujeto la captación de su propia libertad.

En consecuencia Fichte afirma que

"el hombre (es decir, todos los seres finitos en general) sólo se hace hombre entre los hombres";

y a continuación añade,

"si es que tiene que haber hombres, tiene que haber al menos más de uno" (70).

Por tanto, incluso en el aspecto teórico, en que el hombre se define como autoconciencia, ese carácter autoconsciente en ninguna forma es la autoconciencia del individuo aislado, sino que se genera a partir de la influencia de los otros. De esta forma, Fichte lleva adelante una crítica radical del solipsismo individualista, cuya transcendencia para la constitución de la autoconciencia, estoy intentando mostrar.

En lo que se refiere al mundo práctico esta crítica es, si cabe, todavía más radical. En efecto, he planteado ya antes que el objetivo del hombre en este campo es cumplir su "destino", es decir conseguir

"la absoluta armonía consigo mismo" (71).

Sin embargo, la realización de esta idea está íntimamente ligada a lo que podríamos llamar el ser-social-del-hombre, es decir a su constitución íntimamente ligada a la existencia de otros. Y esto por dos razones:

1ª porque la idea de su destino es algo que sólo puede descubrir en él, tras o por medio de un proceso educador a partir de los otros, en estrecho paralelismo con el descubrimiento de su autoconciencia.

2ª porque la realización de esta idea no es algo que él pueda hacer individualmente sino en conjunción con el resto de la humanidad.

De esta forma en el campo práctico se desarrolla todavía más aquella idea inicial de que el concepto de hombre es el de un género y no el de un individuo. Como dice el propio autor:

"El concepto de hombre no es pues el concepto de un individuo, ya que esto es impensable, sino el de un género (einer Gattung)" (72).

E incluso creo que podríamos decir, el de un género que, de alguna forma se hace a sí mismo, en cuanto que se educa para la libertad en una acción continuada de generaciones.

Sólo resta añadir que el humanismo radical de su pensamiento conecta íntimamente la realización de esta idea, con la realización del individuo y por tanto hace que, en definitiva, nunca pueda ser impuesta ni realizable despóticamente, sino que siempre deba partir de una acción libre de cada individuo. Y a la inversa, la participación individual en la realización del destino del hombre pasa fundamentalmente por la tarea de la "educación" (Erziehung), es decir por la tarea de desvelar en el otro el conocimiento de su propia libertad.

A mi modo de ver estas últimas afirmaciones nos plantearían un

nuevo problema, que es el del utopismo de Fichte. Sin entrar en una valoración del pensamiento utópico o si se prefiere de la raíz utópica del pensamiento, que algunos autores contemporáneos han puesto nuevamente de relieve (73), creo que habría que reconocer que en la filosofía fichteana, cuando menos en su última época (74) se da una cierta presencia de elementos utópicos. Temas tales como la implantación del reino de la Cristiandad, la desaparición del Estado, la armonización plena del hombre consigo mismo y con el mundo,... aunque planteados como tarea infinita y nunca alcanzable, o quizá por ello mismo, configurarían lo que podríamos llamar el horizonte de recuperación de la identidad humana, reunificación que alimenta el impulso constante de la acción moral y que aparece como su último objetivo, inevitable e inalcanzable. Planteada en estos términos la filosofía fichteana constituiría la raíz de múltiples corrientes del pensamiento contemporáneo (75) a la que, según algunos autores, cabría remontar incluso, algunas de las posiciones del joven Marx (76).

CAPITULO TERCERO

LA PRIMERA CRITICA MARXIANA

Análisis de la carta a H. Marx del 10 - 11 de Noviembre de 1837.

Las diferentes formulaciones de la crítica marxiana.-

Podemos distinguir dos formulaciones de la crítica de Marx al idealismo kantiano y fichteano, cuyo contenido es, asimismo, algo diferente. La primera crítica procede del año 1837 y está contenida en una carta que Marx escribe a su padre, tras un año de estancia en la Universidad de Berlín. Marx tenía en este momento 19 años y, como él mismo dice, acababa de convertirse al hegelianismo (1).

Según esta crítica, en la que se percibe un cierto influjo de las posiciones hegelianas, el idealismo kantiano y fichteano se caracterizaría por ser un tipo determinado de formalismo, que consiste esencialmente en que establece una separación entre ser y deber ser que le impide explicar la realidad efectiva, ya que le obliga a permanecer encerrado en el dominio del deber. Según sus propias palabras esta crítica representó para él una ruptura personal, cuyo alcance voy a intentar explicar.

La segunda formulación se encuentra especialmente en la Ideología alemana, obra del año 1845, redactada entre septiembre de este año y agosto de 1846 (2). Se trata pues, de un escrito perteneciente a lo que L. Althusser llama periodo de ruptura (3), es decir, aquel momento de la obra de Marx en que éste se distancia de la filosofía hegeliana

y elabora sus propias concepciones, en el curso de una dura controversia con los seguidores de la filosofía crítica (B. Bauer, M. Stirner, ...). El surgimiento en estas obras de una nueva temática, aunque frecuentemente revestida de un lenguaje y unas formas todavía propias del periodo anterior, es lo que este autor designa con el nombre de ruptura (coupure) epistemológica (4).

Esta segunda formulación está, pues, inserta en una crítica más global al conjunto de la filosofía, cuyo papel se pone en cuestión, al indicar que toda forma de pensamiento está determinada por la formación socio-económica a la que pertenece. De acuerdo con ello, se insiste en situar y explicar históricamente las figuras de ambos filósofos, cosa de la que anteriormente no se había hecho mención.

En las páginas que siguen presentaré separadamente cada una de las dos formulaciones, señalando al final del trabajo las conclusiones que, a mi parecer, se derivan para la concepción marxiana del problema de la libertad.

La crisis de 1837.-

La carta de Marx a su padre es un documento fundamental para comprender el primer cambio sustancial que se produce en la evolución intelectual del joven Marx, ya que en ella le explica el curso de sus investigaciones, durante el primer año de su estancia en la Universidad de Berlín, año que marca su distanciamiento del idealismo clásico kantiano y fichteano, y su adhesión a la filosofía de Hegel.

Para comprender el alcance de este cambio, creo que es necesario analizar rápidamente, qué entendía Marx por idealismo en este momento, pues todo parece indicar que no lo concebía como un sistema filosófico o una doctrina erudita, sino que para él primaba, lo que se podría llamar el contenido vivencial de esta doctrina, es decir su defensa de la importancia de la moralidad, que veía representada en los grandes personajes de su infancia y de su formación: su padre, el que luego iba a ser su suegro, barón de Westphalen, el director de la escuela, etc.

Con esto solamente quiero indicar, sin hacer ningún tipo de psicologismo, que en realidad, Marx se había formado en un ambiente, cuya concepción de la vida respondía a los criterios de la moral kantiana. Su padre, el abogado Hirschel Marx, era juntamente con H. Wytttenbach, el director de su escuela, miembro del grupo de kantianos de Tréveris, su ciudad natal (5). Asimismo, no es extraño encontrar referencias a la antropología kantiana, en las cartas que escribe a su hijo a la Universidad de Berlín (6).

Por otra parte, el barón de Westphalen, al que dedicó su tesis doctoral, fué para él, según dice en la dedicatoria,

"un viviente argumentum ad oculos de que el idealismo no es una imaginación sino una verdad" (7).

Si pensamos que esta frase está escrita en 1841, cuando Marx ya estaba ligado a la izquierda hegeliana, y poco antes de su primera experiencia político-periodística (la dirección de la Gaceta Renana, 1842-3), creo que no es exagerado afirmar que, para él, el idealismo era una concepción teórica, cuya verdad tardó mucho en poner en cuestión y que

está muy ligada a su experiencia personal.

En cuanto a su primera formación, ya he señalado que la orientación de su escuela estaba basada en el pensamiento kantiano, especialmente por lo que se refiere a su director, H. Wyttenbach, que fue profesor directo de Marx y amigo de la familia (8). En esta misma línea, casi todos los biógrafos señalan el tono de sus trabajos de final de Bachillerato, especialmente las primeras frases de su Disertación en alemán:

"Es la propia naturaleza quien prescribe al animal el campo de actividad en que debe moverse, y éste lo recorre tranquilamente sin tener la necesidad de transgredirlo, sin sospechar siquiera que exista otro. También al hombre le dió la divinidad un fin general: el perfeccionamiento de la humanidad y el suyo propio. Pero dejó en sus manos el cuidado de buscar los medios para lograrlo" (9).

Creo que a partir de aquí es más fácil comprender sus esfuerzos por no dejarse llevar por una filosofía como la hegeliana, que le parecía "una melodía grotesca y rocosa" (10) y, cuyas pretensiones de captar lo real contempló, inicialmente, con cierto sarcasmo. En este sentido es muy interesante la última estrofa de un epigrama titulado "Hegel", que compuso el mismo año 1837, en el que parodia, con una cierta ironía, el desdén de Hegel por el idealismo kantiano y fichteano:

"Kant y Fichte andan muy a gusto por los cielos,
buscan allí un país lejano,
mientras que yo sólo me afano en comprender

¡lo que encuentro por la calle! (auf der Strasse)" (11).

Sin duda hay en estas frases un cierto romanticismo, propio de la época, del que Marx también participó, pues no debe olvidarse que, durante el año de su estancia en la Universidad de Bonn (1835-6), frecuentó las clases de literatura del viejo A.W. Schlegel (12) y que, ya en Berlín, asistió repetidas veces al círculo romántico de Bettina von Arnim (13).

No obstante, lo que me interesaba señalar es que, su confrontación con el idealismo kantiano y fichteano es una confrontación con una concepción teórica viva, que, en un determinado momento, le parece insuficiente. De este modo se produce una crisis difícil que algunos biógrafos consideran como el

"paso intelectual más importante de la vida entera de Marx" (14),

y cuyos rasgos fundamentales están descritos en la carta antes citada.

En ella, Marx define su situación personal como un momento de cambio, como un "punto límite" (Grenzmark), desde el que observa su pasado inmediato y lo explica a partir de sus nuevas concepciones.

"Hay momentos en la vida -dice el joven a su padre- que se levantan como "puntos límites" respecto a un tiempo ya transcurrido y que al mismo tiempo indican claramente en una nueva dirección" (15).

Lo peculiar de sus palabras es que identifica esa situación perso

nal de cambio con la situación global del mundo. Es decir, Marx se expresa como si, realmente, fuera la historia universal la que se encontrara en un momento decisivo de su evolución, en la que volviera la mirada atrás para comprender su propio desarrollo.

"Nos sentimos arrastrados a un punto de cambio tal (Übergangspunkte), en el que hay que considerar el pasado y el presente con la mirada penetrante del pensamiento, para llegar a la conciencia de nuestra situación efectiva. La propia historia universal vive en una visión retrospectiva..." (16).

Estas palabras, en las que resuena el pathos de la filosofía hegeliana, creo que testimonian suficientemente del cambio operado en la mentalidad del joven Marx, desde una posición, como la que había expresado en la Disertación académica antes citada, en que era el individuo el que busca los medios para realizar los fines generales de la humanidad, a una posición como la actual, en que comprende su propia evolución personal como una manifestación individual de la marcha del universo (17).

La imposibilidad de la fundamentación del Derecho.-

Por ello mismo, su adopción del hegelianismo fue un proceso complicado. Ya he señalado que sus primeras lecturas de Hegel no le agradaron. Según cuenta en su carta, a partir de los estudios jurídicos, Marx se había enfrascado en una fundamentación del Derecho, que le puso en contacto con la Rechtslehre kantiana y fichteana. En ello han podido incidir elementos diversos, entre otros, el hecho de que, como ya

he dicho antes, la fundamentación kantiana se había convertido en doctrina oficial de las universidades alemanas y, en lo que se refiere a Fichte, quizá las clases de H. Steffens sobre antropología, que frecuentó en la Universidad de Berlín, le llamaran la atención sobre él (18).

En cualquier caso, lo cierto es que el joven Marx emprendió una fundamentación del Derecho en la misma línea que la de aquellos autores, es decir una fundamentación en la que la validez del Derecho se deducía de unos principios filosóficos generales. Para ello dividió su trabajo en dos partes: una primera que trataba de los principios del Derecho, es decir un conjunto de "proposiciones metafísicas", según él mismo dice (19), de las que derivaba posteriormente, en una segunda parte, el derecho positivo.

Lamentablemente este boceto se ha perdido, pero, según la explicación del propio Marx, era en gran manera semejante a la deducción fichteana, únicamente que "más moderna y falta de contenido" (20). Esto hace suponer que no haya profundizado excesivamente en el sentido de aquella deducción, ya que, según se desprende de lo que antes he señalado a propósito de la deducción material del Derecho, su peculiaridad consiste precisamente, en que Fichte lo deduce juntamente con su contenido propio, lo cual hace difícil pensar en una deducción fichteana más falta de contenido.

Lo que sí podría haber ocurrido, es que Marx se esforzase por imitar el estilo de Fichte, y su división entre unos principios filosófi-

cos y lo que llama, la aplicación del Derecho, es decir la teoría de la ley y del Estado, dejando al margen la ligazón entre esta teoría jurídica y el conjunto del sistema fichteano. Sin embargo este esfuerzo tenía que conducirlo, como así ocurrió, a un resultado vano, ya que al final se demostraría que tal investigación era imposible sin una teoría filosófica firme. Es decir, dado el carácter filosófico de la teoría jurídica fichteana, desmarcarla de su sistema, tenía que convertirla, forzosamente, en algo esclerotizado y falto de contenido.

Algo distinto le ocurrió con la teoría kantiana. Tras esta introducción metafísica a lo Fichte, Marx añadió un análisis del derecho privado, siguiendo la sugerencia kantiana, de que toda división del Derecho se hiciera en función del principio del contrato. Así pues, reprodujo una división que, en muchos aspectos, recuerda la división de la Metafísica de las costumbres, únicamente que incorporando todas las modalidades de Derecho y no únicamente el derecho personal, como había hecho Kant. (Ver anexo).

Sin embargo, al final de su trabajo se encontró, como él mismo dice en su carta, con que

"todo el Derecho se reducía a "en cumplimiento" del contrato o "en incumplimiento" del mismo y "el espíritu del Derecho y su verdad había desaparecido" (21).

Para Marx esto significó la imposibilidad de una auténtica fundamentación del Derecho que no partiera de un sistema filosófico, y contribuyó a reafirmarle en su posición de que,

"sin Filosofía no había nada que hacer" (22).

Se puede decir, que el descubrimiento de la importancia de la Filosofía fue tan decisivo, que le condicionó a cambiar sus estudios. Así, al final de la carta, el joven Marx plantea a su padre, la posibilidad de abandonar Derecho a partir del tercer examen, para iniciarse en la carrera académica, es de suponer que en el campo de la Filosofía, y le pide una conversación privada sobre el tema (23). De momento la grave enfermedad del padre dificultó este proyecto y durante 1838 siguió estudiando Derecho (24). Pero, tras su muerte el 10 de Mayo de 1838, Marx, que se había ya incorporado al círculo de la izquierda hegeliana, se aplicó decididamente a estudiar Filosofía y abandonó el Derecho, empezando a preparar su Disertación doctoral.

Los cuadernos de lectura de estos años están casi enteramente dedicados a la preparación de la Disertación (traducciones de textos de Epicuro, Lucrecio, Parménides, etc... y estudios sobre filosofía griega) y a las obras de los filósofos modernos, especialmente Leibniz (fragmentos de la edición Dutens, Ginebra-1768; sobre todo la polémica Leibniz/Clarke), Hume (el Tratado sobre la naturaleza humana, ed. de Jakob-Halle, 1790) y Spinoza (Opera, ed. Paulus, Jena, 1802). Sin embargo, sorprende que, excepto una breve referencia a la Historia de la filosofía kantiana (Geschichte der kantschen Philosophie) de K. Rosenkranz, Leipzig, 1840, que es más bien un índice bibliográfico de los pensadores coetáneos y posteriores a Kant, no se encuentre ninguna referencia a la filosofía alemana contemporánea (25).

Vemos, pues, que Marx se plantea el problema de la fundamentación del Derecho, que constituye uno de los problemas clave del surgimiento de la sociedad moderna, cuya respuesta había pretendido dar, primeramente, el Derecho natural y a cuya tarea habían dedicado sus esfuerzos tanto Kant como Fichte, e intenta mostrar su legitimidad. Y creo que, sin que eso sea sobreestimar unos trabajos que, además, no nos han llegado y que, en cualquier caso, son muy iniciales, hay que reconocer que, en ellos, Marx intentó ir a la raíz del problema. Esta raíz, si no se adoptaba una consideración empirista, no podía ser más que la integración del Derecho en el conjunto de un sistema filosófico.

De este modo, en su intento de fundamentación, Marx se vió llevado a reconocer la necesidad de la Filosofía, y se vió enfrentado, críticamente, a una concepción filosófica que hasta aquél momento había aceptado, aunque fuera con una cierta superficialidad y en sus rasgos más generales. Es decir, Marx se encontró con que el aparato conceptual de que disponía, aunque fuera sin una enorme profundidad, era el propio del idealismo kantiano y fichteano que, por otra parte, estaba muy ligado a su propia experiencia vital (26) y, sin embargo, la puesta a prueba de esas concepciones en el intento de fundamentación del Derecho, arrojó, para él, un resultado negativo, pues no le permitió captar la base de su validez real, sino que lo redujo a una mera estructura formal.

La validez de la crítica marxiana.-

Ahí hay dos aspectos que querría analizar más detenidamente:

1ª Lo que pueda haber de verdad en esa primera crítica marxiana. -

2ª Hasta qué punto es una mera repetición de la crítica hegeliana a la filosofía del Derecho de aquellos autores.

En cuanto al primer punto, ya he señalado que la doctrina del Derecho de Kant y de Fichte es una concepción muy ligada al conjunto de su filosofía, no sólo porque presuponga una determinada epistemología, sino especialmente porque constituye parte de su sistema de la moralidad y, por tanto, está estrechamente ligada a las condiciones de ejercicio de la vida práctica. En la doctrina kantiana el propio formalismo del imperativo categórico se reflejaba en lo que he llamado, "primer nivel de formalismo" de la teoría jurídica (la formulación de una norma general de validación). Asimismo el carácter no constitutivo de la razón teórica daba a las ideas jurídicas ese valor de paradigmas modelo de la legislación, que deben ser válidas para el legislador, pero cuya efectividad práctica debe pasar, oblicuamente, por la conciencia moral.

Por otra parte, la teoría fichteana está, si cabe, todavía más estrechamente ligada al conjunto de su sistema y hace, a mi manera de ver, que cualquier consideración aislada, como en gran parte debió serlo la del joven Marx, no pueda dar razón de su especificidad. En concreto, la deducción del concepto del Derecho, a la que éste se refiere (27), es una deducción estrictamente filosófica, que presupone la aceptación de los principios de su sistema.

Por consiguiente, creo que se puede decir, que Marx achaca a esas doctrinas jurídicas una incapacidad para resolver el problema de la validez del Derecho que, hasta cierto punto, es resultado de una consideración parcial de las mismas. Quiero decir que, para él, el problema no es, si en el marco conceptual de esas doctrinas se puede resolver el problema del Derecho, problema que, por otra parte, como demuestran las investigaciones metajurídicas actuales, sólo es resoluble si se le sitúa en su marco histórico(28), sino que, por debajo, de éste, el problema que se está realmente discutiendo es el valor de la filosofía, tanto de Kant como de Fichte.

Creo que ahí se echa de ver, en sus fases iniciales, un carácter esencial de la metodología marxiana, que consiste en leer los textos, no en función de lo que dicen en sí mismos, sino a partir de una problemática, que es la que el propio Marx está elaborando, en discusión con los textos leídos y, a partir de la cual, los interpreta. Ese tipo especial de lectura, a la que L. Althusser llama "sintomática"(29), es la misma que aplicará posteriormente en la Crítica del Derecho hegeliano del Estado a la filosofía del Estado de Hegel (Kritik des hegelischen Staatsrechts) y, mucho más desarrollada y complicada, a su lectura de los economistas clásicos.

En resumen, hay que decir que, en mi opinión, la crítica de Marx no se debe entender, como una crítica objetiva a la Rechtslehre de aquellos autores, sino más bien como una exigencia de que esta doctrina demuestre, por sí misma, la apodicticidad de sus fundamentos, cuyo resultado no puede ser otro, que el revelar la necesidad de aquellos principios en los que se funda, es decir, la necesidad de una Filosofía.

La conversión hegeliana.-

El hecho de que a partir de ahí, el joven Marx no se lanzara a un estudio profundo de la filosofía de ambos autores, sino que adhiriera al hegelianismo, creo que hay que interpretarlo en función del medio en que se desenvolvía. En efecto, Marx estaba estudiando en la Universidad de Berlín, pocos años después de la muerte de Hegel, cuyo paso por esa Universidad había dejado huellas muy profundas y muy recientes (30). Desde 1818 a 1831, año de su muerte, Hegel se había convertido en el filósofo por excelencia de esta Universidad, no sin ciertas reticencias por parte de otros pensadores igualmente señalados, aunque, de hecho, había logrado crear una escuela adepta a sus ideas y había gozado del favor ministerial.

En estas circunstancias, la filosofía hegeliana se había impuesto por encima de las demás tendencias, rebasando incluso los marcos de la estricta Filosofía para influir en otras materias, como por ejemplo el Derecho o la Filología... A su llegada a Berlín en 1836, Marx se encontró, pues, con una Universidad, en la que el hegelianismo era la filosofía dominante.

Entre sus profesores tuvo a algunos discípulos de Hegel, como por ejemplo E. Gans, profesor de Derecho, a cuyos cursos asistió durante varios semestres con "magnífico celo", según testimonio del propio Gans (31), y con el que llegó a tener una cierta relación personal. Algunos biógrafos señalan que bien pudo ser él quien le inclinó más decisivamente hacia el hegelianismo (32), ya que era maestro suyo, tenía un cierto trato personal con él y porque el famoso verano de 1837, cuando Marx se

adhirió a la filosofía hegeliana, estaba pasando unos días de descanso en Stralow, un pueblecito cercano a Berlín, en el que vivía este profesor.

Por su parte éste estaba preparando, en este momento, su edición de las Lecciones sobre Filosofía de la Historia (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte) cuyo prólogo está fechado precisamente en Julio de 1837 (33). E. Gans había publicado ya anteriormente los Principios de la Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts) (34), y era un miembro destacado de la escuela jurídica hegeliana, que se esforzaba por aplicar los principios de esta filosofía a la historia del Derecho (35).

Ciertamente, fuera él el mediador o fuera algún otro profesor o amigo entre los jóvenes adeptos del Doktorklub (36) o club de jóvenes hegelianos, que funcionaba por entonces en la ciudad, lo cierto es que Marx afirma que durante la época que pasó en Stralow conoció

"la filosofía de Hegel de cabo a rabo y la mayoría de sus discípulos" (37),

adhiriéndose a ella.

La crítica hegeliana del Idealismo subjetivo.-

Había señalado como segundo punto, el de la diferencia entre esta primitiva crítica de Marx y la crítica hegeliana. A este respecto hay que decir que las posiciones de Marx, si bien responden en general al espíritu de la filosofía hegeliana, no son una repetición de las críticas a la Rechtslehre kantiana y fichteana, tal como se exponen en las

obras de madurez de Hegel.

En efecto, la crítica de Hegel en su versión definitiva, se encuentra en los Principios de la Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts) que repite formulaciones ya aparecidas en otras obras anteriores, como por ejemplo el análisis de la moralidad y del papel de la persona en la Fenomenología del Espíritu (Phänomenologie des Geistes) (VI Sección, el Espíritu: El Estado de derecho y el espíritu cierto de sí mismo, La moralidad) (38) o los párrafos dedicados a este problema en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften), parag. 486 y 503-512 (39).

El contenido de esta crítica se basa en el análisis de la conciencia moral que es, en definitiva, la que fundamenta la validez del Derecho en aquellos autores. Este análisis, ligado estrechamente al análisis de la moralidad, olvida que ellos reivindicaron el carácter autónomo del Derecho al margen de la Moral, aunque para ambos, la filosofía jurídica formara parte, en último término, de la filosofía práctica. Es decir, según ellos, el Derecho tenía una consistencia propia que ambos intentaban explicar a partir de la necesidad de la constitución del Estado, necesidad que, si bien era captada por el individuo en la conciencia moral como un deber, tenía ciertos rasgos objetivos que eran, precisamente, la fuente de su obligatoriedad. El hecho de que esta autonomización no haya sido llevada hasta sus últimas consecuencias, o no haya adquirido un claro contenido propio, no invalida el hecho de que ambos lo hayan planteado.

Por el contrario, en su crítica definitiva, Hegel ignora este aspecto, de modo que su consideración de la Rechtslehre no es más que una variante de la crítica a la moralidad (40). No así en su anterior tratamiento del problema, en el escrito del periodo de Jena, Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural (Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts), publicado en el Kritisches Journal der Philosophie, otoño de 1802, Mayo-Junio de 1803 (41).

En este escrito Hegel enfocaba su crítica al planteamiento kantiano no a partir de lo que él llamaba la mala infinitud, es decir, aquella consideración de lo infinito que lo deja subsistir al lado de lo finito sin interpenetrarlos (42). De ahí pasaba a analizar el formalismo kantiano que, a su manera de ver, no era más que una consecuencia de aquella concepción, ya que la imposibilidad de dar un contenido material a ese infinito, obligaba a una consideración meramente formal de los principios del Derecho (y de la ética) (43). Sin embargo, lo característico de esta posición es que el análisis del Derecho revierte en la crítica de la moralidad y no al revés, como en el Hegel posterior, es decir, que no insiste tanto en el subjetivismo como en la vaciedad de las formulaciones.

La valoración de Fichte es también muy distinta en este primer escrito que en sus obras posteriores. En efecto, en él se encuentra un análisis bastante detallado de la teoría fichteana, junto a una valoración global más positiva de su sistema (44), que la que Hegel formula en sus Lecciones sobre la historia de la Filosofía (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie), en las que, a la Fundamentación del derecho

natural, se le dedican sólo algunos párrafos (45). Así, aunque en el fondo el tratamiento del problema sea muy parecido, ya que se reduce a demostrar que los intentos de Fichte por establecer una doctrina del Estado a partir del concepto de libertad, tenían que fracasar, porque lo concebía de modo abstracto, sin embargo el detalle y el tono de la argumentación es muy distinta en ambas obras.

Por lo que se refiere a Marx, su crítica del idealismo kantiano y fichteano tal como se formula en la carta, está más cerca de aquella primera consideración hegeliana, que de la crítica definitiva de los Principios de la Filosofía del Derecho o de las Lecciones. Se podría pensar que el joven Marx hubiera conocido aquel artículo, aunque ningún biógrafo ni ninguna nota de lectura se refieren a él. Además, quizá sea difícil que un joven de 19 años, conociera un artículo especializado, aparecido 34 años antes, mientras que las obras del Hegel maduro le eran fácilmente asequibles. Hay además otro dato, la forma en que Marx trata el pensamiento de Fichte no hace pensar que conozca sus peculiaridades, cosa que, como ya he señalado, Hegel pone de manifiesto, incluso de forma bastante elogiosa, en aquel artículo. Así pues, parece mas probable que Marx haya rehecho por su propia cuenta, la crítica del joven Hegel a la ética kantiana y fichteana, de forma análoga a cómo B. Bauer, sin conocerla, reprodujo su crítica juvenil de la religión (46).

A mi modo ver la semejanza entre el enfoque del problema en la carta de Marx y aquel primer escrito de Hegel, pudiera más bien recaer en que ambos parten del análisis del Derecho natural y de su fundamentación; además Marx conoce el desarrollo hegeliano de la diferencia entre

ser y deber-ser en la Lógica, en el cual podría haberse apoyado.

Así pues, mientras que la crítica tardía de Hegel a la Rechtslehre kantiana, se retrotrae a la moralidad y al carácter abstracto de su concepción de la libertad, propia de la conciencia subjetiva, lo que implica, por otra parte, la separación entre ser y deber-ser, la referencia de Marx no insiste tanto en el aspecto de la conciencia, cuanto en el de la diferencia entre real e ideal que, a su modo de ver, lo caracteriza. Así dice:

"la oposición entre lo real (Wirklichen) y lo ideal (Sollen-den) que es propia del idealismo" (47).

La presentación más clara de esta oposición se encuentra en la Ciencia de la Lógica (Wissenschaft der Logik), en la primera sección de la doctrina del ser, cuando Hegel analiza la dialéctica entre lo finito y lo infinito. En esas páginas, tras haber diferenciado realidad o existencia real (Realität) y efectividad o existencia devenida (Wirklichkeit), Hegel señala que lo finito y lo infinito (deber ser) no son más que dos determinaciones correlativas, del ente finito determinado al que llama algo (Etwas). De este modo si bien el "algo" tiene un límite que es su determinación negativa, exige al mismo tiempo un deber-ser como determinación positiva, ambas estrechamente ligadas en él.

Por el contrario, dice Hegel, el entendimiento, incapaz de comprender la unidad de determinaciones contradictorias, separa el ser del deber ser poniéndolos a ambos en mundos distintos.

"Finito e infinito son inseparables, en cuanto cada uno, en él mismo y por su propia destinación, significa el poner a su otro..." (48).

Lo finito es sólo finito en la relación con el deber ser o sea con el infinito, y el infinito es infinito sólo en relación con lo finito.

"Pero esta unidad de ellos se halla oculta en el otro cualitativo de ellos; es la unidad interior que está sólo en el fondo" (49).

Por tanto,

"su contradicción se presenta inmediatamente en esto: en que lo finito permanece como existencia frente a lo infinito. Hay por ende dos determinaciones: se dan dos mundos, uno infinito y otro finito" (50),

cada uno separado del otro de modo que,

"cuando el entendimiento que se eleva por encima de este mundo finito, asciende hasta su cumbre que es el infinito, entonces este mundo finito permanece para él como un aquí (Diesseits) de modo que el infinito se halla puesto sólo por encima de lo finito, segregado de él, razón por la que lo finito se halla segregado de lo infinito. Se hallan ambos situados en un lugar distinto: lo finito como la existencia de acá, lo infinito como lo en sí finito, pero situado en un más allá (Jenseits) a una distancia turbia, inalcanzable, fuera de la cual se encuentra y permanece aquél" (51).

Según Hegel, esa separación es la propia de la filosofía kantiana y fichteana, ya que se mueve a nivel del entendimiento.

"La Filosofía de Kant y de Fichte -dice Hegel- declara que el punto máximo de resolución de las contradicciones propias de la Razón es el deber ser; en cambio, más bien sólo es el punto de vista de perseverar en la finitud y con ello en la contradicción" (52),

puesto que, a su modo de ver, consagra la imposibilidad de lograr la armonía necesaria entre ambos elementos.

Marx hace de esta separación el núcleo de su crítica al idealismo de Kant y de Fichte, al que, como ya he dicho, identifica con dicha escisión (53). Creo que esto permite afirmar, que, si bien su crítica surge de la teoría del Derecho, no va dirigida contra la Rechtslehre sino contra lo que él considera, siguiendo a Hegel, el punto nodal del idealismo kantiano y fichteano, es decir, la separación que establece entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Sin embargo, hay que decir que, esa separación, que es efectivamente el presupuesto de toda la crítica hegeliana y de la propia moralidad kantiana (54), tiene un papel muy distinto en el seno de aquella filosofía, de la que ellos le atribuyen.

Sin entrar en el análisis de la moral, baste decir que esa separación entre dos mundos, es lo único que permite a Kant afirmar la moralidad en el mundo natural, aunque sea con un cierto formalismo. Denunciar esa separación y constituir la en causa de rechazo de aquel idealismo significa, creo, haber puesto sobre la exigencia de la moralidad otro postulado, que Kant no contempla, y que es precisamente, la necesidad de la eficacia de la moral en el mundo sensible.

Es decir, sólo a partir del postulado de la necesaria armonía entre ambos mundos, el real y el ideal, es posible rechazar el idealismo de Kant (Marx no conocía la especificidad de Fichte en este sentido o la infravaloraba por influencia de Hegel); sólo a partir de ahí, creo, es posible rechazar esta filosofía, en función precisamente de aquella separación.

Creo que, ahí, se manifiesta una diferencia de perspectivas, en cuyo análisis habría que tener en cuenta, el contexto histórico en que se producen. Para Kant, era fundamental rescatar la posibilidad de la libertad, en un mundo dominado por el dogmatismo. Para Hegel y, en este caso también para el joven Marx, la existencia de esa libertad es segurada, aunque fuera precariamente, y lo fundamental era reivindicar su efectividad, y no su mera posibilidad.

En resumen, la crítica al idealismo kantiano y fichteano que aparece en la carta a Heinrich Marx, es una crítica ya hegeliana en su forma y en su contenido: en su forma, porque plantea que cualquier teorización debe contemplar, conjuntamente, la forma y el contenido de su objeto, pues de lo contrario cae en mero formalismo, principio metodológico totalmente hegeliano (55). En su contenido, porque su crítica de que el idealismo de estos autores consiste en la separación entre ser y deber ser, mientras que, por el contrario, la unidad de ambos es un elemento constitutivo del concepto de Derecho, es también una idea hegeliana (56). Sin embargo, la crítica de Marx no se limita al contenido de la crítica hegeliana, sino que supone una elaboración nueva, en el espíritu de la filosofía hegeliana, de las insuficiencias de



aquel idealismo, insuficiencias que él ha encontrado en su propia investigación sobre la validez del Derecho, y que le acercan a la propia génesis del hegelianismo.

El peculiar realismo hegeliano.-

En su carta Marx sigue diciendo:

"Del idealismo, al que como ya he dicho, había identificado y había alimentado con el kantiano y el fichteano, me lancé a buscar las ideas en la realidad misma" decidido a "encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, concreta y firme como la física"* (57).

El que este proceso le llevara a hacerse un adepto de la filosofía hegeliana, merece sin duda un comentario.

A este respecto, mi propósito no es incidir en el tema, tan debatido, del realismo o el empirismo, algunas veces manifiesto, que se esconde tras las formulaciones hegelianas, y en el que insistirá posteriormente la propia crítica marxiana, sino poner de manifiesto lo que, a mi manera de ver, es el punto determinante de su adhesión al hegelianismo, el hecho de que esta filosofía presentaba una explicación global de la realidad del mundo, en la que éste quedaba incluido, como un elemento necesario en la constitución de la Idea.

De esta forma era posible captar los fenómenos espirituales, como por ejemplo el Derecho, como fenómenos inmersos en una totalidad de sentido. Ese carácter global, totalizador de la filosofía hegeliana (Weltphilosophie como la llama el autor) (58), en la cual todas las

* Subrayado mío

realidades humanas (incluso la naturaleza), hallan su sentido como productos del Espíritu, creo que es lo que permite entender la aparente paradoja de aquellas frases (59).

En efecto, hay que decir que esta filosofía exige la incorporación del mundo en el proceso de autoconstitución de la Idea, porque confiere a esta última un carácter absoluto, que es lo característico de su idealismo.

"La Idea -dice Hegel- es lo verdadero en sí y para sí, es la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto: su contenido real es sólo la exposición que el concepto se da a sí mismo en la forma de la existencia exterior" (60).

Así pues, podríamos decir que, por tratarse de un círculo cerrado, la incorporación del mundo en el desarrollo de la Idea supone, al mismo tiempo, la subsunción de ésta en el curso del mundo, de modo que el realismo hegeliano está profundamente inscrito en el concepto clave de su filosofía, es decir en el carácter dialéctico del proceso, cuya peculiaridad idealista consiste en la primacía de lo espiritual. Según palabras de Th. Adorno,

"en la medida en que cabe hablar de realismo en Hegel, estriba en el impulso de su idealismo, no le es heterogéneo; tendencialmente el idealismo hegeliano se saca fuera de sí mismo" (61).

Es decir, desde el punto de vista de la totalidad del proceso, de hecho la Idea, no es tanto el punto de origen de su desenvolvimiento, cuanto la meta final del mismo, aunque uno y otro se identifiquen. De ahí que, la sobrevaloración de la racionalidad del proceso por encima de la actividad espiritual que lo constituye, podría dar pie a una valoración realista (62). Con todo hay que decir que Hegel introduce variaciones terminológicas que ayudan a establecer las diferenciaciones necesarias, como por ejemplo el que hable según el contexto de la Idea, de Dios o del Saber Absoluto, que aunque de hecho se identifican, permanecen en planos distintos.

Aún así, la pretensión de Absoluto de la totalidad procesual que, al mismo tiempo es un proceso real, provoca una serie de problemas sobre su contenido, que repercuten en la concepción de la Filosofía. Por ejemplo, en el fragmento antes citado, Hegel plantea que el contenido real de la Idea es "sólo su exposición en la forma de la existencia exterior". (63). El elemento de esa existencia exterior es el tiempo, de ahí que la serie de sus determinaciones reales, constituya la Historia. De este modo, el proceso histórico no es más que el proceso, en el que la Idea (el Espíritu) se determina a sí misma, y se capta como fundamento y producto de su autoderminación.

Sin embargo la relación de ese Absoluto, al que no se da ningún carácter ontológico previo, más que el de ser sujeto, con el Espíritu, concebido también como sujeto de sus determinaciones reales, es uno de los puntos controvertidos de su teoría, ya que supone una última unidad, cuya diferencia es la totalidad del proceso y, por tanto, está

contenida en la identidad misma (64).

La historicidad como elemento del Absoluto.-

Este problema repercute en la consideración hegeliana de la Filosofía y en su carácter histórico. Dada la identificación entre Razón/Realidad (Wirklichkeit), Hegel plantea que,

"la filosofía, ya que es la investigación de lo racional, por ello mismo consiste en la captación de lo presente y de lo real (wirklich) y no en la posición de un Más allá que sabe Dios dónde estará, aunque en realidad bien puede decirse dónde radica, en el error de un razonamiento vacío y unilateral" (65).

Es decir, la Filosofía no debe imaginar meras contrucciones racionales sino que, podríamos decir, debe atenerse a la verdad de los hechos y mostrar, en ellos, el núcleo racional. Pero, puesto que ese contenido espiritual no es más que el producto de la actividad (el trabajo) del Espíritu, que se desarrolla en la Historia, la Filosofía tiene, de alguna manera, también una historia. Como dice K. Löwith, es la "cara interior" de la historia universal (66), a decir aquel aspecto del proceso histórico en el que el Espíritu se conceptualiza.

Eso supone que, en un momento dado, la tarea de la Filosofía parece tener dos caracteres diferentes. Por una parte es la captación de lo real de su época en conceptos (67), lo que plantea la historicidad de la Filosofía, es decir el que se trata de una ciencia que avanza al ritmo de su tiempo, cuyos límites no parece que pueda sobrepasar. Pero, por otra, la radicalización de esta postura, que llevaría a un re-

lativismo histórico, se ve contrapesada por el carácter absoluto de la verdad que la Filosofía capta, ya que su objeto no es más,

" que el desenvolvimiento del pensamiento que es presentado en la historia de la filosofía (...) pero liberado de toda la exterioridad histórica, puro en el elemento del pensamiento" (68).

Es decir, parece que la Filosofía, a pesar de tener también un desarrollo histórico, no tenga la necesidad de esperar el trabajo paciente del Espíritu, sino que pueda adelantarse y captar la verdad en estado puro. Ahí pues, se plantea una cierta contradicción entre su carácter histórico y sus pretensiones de absoluto, estrechamente ligada al especial carácter del Absoluto hegeliano.

Por lo que se refiere a Marx, no parece que en el primer momento haya captado el componente idealista de esta filosofía o, mejor dicho, aunque lo hubiera hecho, eso no significó para él ninguna quiebra de la realidad, ya que, de esta forma, ésta quedaba explicada en su conjunto.

Por lo demás, toda su crítica posterior, aunque acerba y sin concesiones, insistirá mucho más en el carácter mistificador de la filosofía hegeliana, que en la mera denuncia de su idealismo. Para él creo que el término idealismo queda mucho más ligado al carácter voluntario e individualista, a-histórico, de ciertas concepciones que priman estos aspectos frente al análisis de las condiciones reales de un determinado fenómeno, antes que a la especificidad del hegelianismo.

Así se comprende que, bastante más tarde, en el año 1850, y en plena discusión del Comité Central de la Liga de los Comunistas, frente a la negativa de una fracción del mismo a hacerse cargo de las dificultades por las que este movimiento estaba atravesando, Marx exclamara indignado,

"En lugar de la concepción materialista del Manifiesto, se ha impuesto una concepción idealista. En lugar de las condiciones reales se ha privilegiado la voluntad como el motor de la revolución". Mientras que nosotros decimos a los obreros "tenéis que atravesar quince, veinte años, cincuenta años de guerras civiles, no sólo para transformar las condiciones sino para capacitaros a vosotros mismos para el poder político", en lugar de esto se les ha dicho: "es necesario que lleguemos inmediatamente al poder o podemos irnos a la cama"*(69).

Por otra parte, vemos que la totalidad hegeliana está íntimamente ligada a su historicidad, ya que la Historia no es más que el proceso, en que ésta se despliega y se capta a sí misma. De este modo la problemática de la Historia es, a mi manera de ver, la problemática nueva que Marx ha descubierto en Hegel y en función de la cual, rechaza el idealismo de Kant y de Fichte.

No quiero decir con eso que en aquellos autores no se encuentre un cierto concepto de **H**istoria. En efecto, tanto uno como otro hablan de una historia pragmática de la humanidad, entendida como una historia del género humano en la que éste avanzaría hacia su perfección (70).

* Subrayado mío

Sin embargo, especialmente en Kant, falta un análisis de los elementos, por medio de los cuales aquellas ideas programáticas irían cuajando en la realidad empírica (71). Dicho en otras palabras, falta un esquematismo trascendental de la vida práctica que, aunque sí se encuentra más desarrollo en Fichte, Marx seguramente no conocía.

Por el contrario, el concepto hegeliano de Historia se basa en la íntima conexión entre la realización de su fin racional y los medios a través de los cuales se desarrolla. Al final de los Principios de la Filosofía del Derecho, en las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía y sobre todo en las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Hegel no se cansa de repetir que el proceso histórico es dónde y a través del cual, el Espíritu universal se desarrolla y se capta a sí mismo.

Individuos e Instituciones en el desarrollo de la Historia.-

Hay que señalar que el propio Hegel insiste en que este proceso se lleva a cabo a través de los individuos, es decir incorporando, según sus palabras,

"las pasiones y los intereses de los hombres", de modo que el cumplimiento de sus fines particulares sea el elemento de realización del fin general, aún y cuando ellos lo ignoren (72). De ahí la afirmación hegeliana de que los grandes genios son aquéllos que incorporan, como fines particulares suyos, los fines generales del Espíritu.

Sin embargo, dado que el Espíritu es conciencia, el progreso en

la conciencia de sí mismo o de su libertad, está íntimamente unido al progreso en la realización de la libertad en la Historia. Es decir, el Espíritu avanza en ese proceso, a medida que los pueblos van tomando una conciencia más alta de su libertad y van configurando, a un nivel más alto, su propia existencia general. La configuración de esta existencia es el Estado.

De este modo aquella concepción del Derecho, que basaba su validez en la teoría del contrato y que veía en las ideas jurídicas modelos eternos y permanentes, válidos para todo el género humano, al cumplimiento de los cuales éste debía acercarse en un progreso continuo, contrasta con esta concepción, en la que estos mismos conceptos, tales como el Estado o el Derecho, se presentan como órganos concretos de existencia del Espíritu universal, cuya necesidad está íntimamente ligada a los momentos de su desarrollo.

Ciertamente, por encima de los individuos Hegel privilegia la existencia de esos colectivos de la vida espiritual. Sin embargo, habría que matizar hasta qué punto esta tesis hay que entenderla como un rechazo absoluto por parte de Hegel ante cualquier solipsismo, o como un auténtico sacrificio del individuo ante la comunidad (73).

Es decir, Hegel insiste en que el individuo está ya *inmerso* en una colectividad espiritual y, como demuestra toda la Fenomenología, la conquista de la autoconciencia es el resultado de una reflexión, no el dato inicial de la vida del hombre. De ahí el que, para él, la conciencia de la participación sea la síntesis de los dos momentos,

la moralidad subjetiva y la ética objetiva (74).

Lo que hoy llamamos las Instituciones (la Familia, el Estado) son así para Hegel esos núcleos de condensación en los que vive el Espíritu de la época. Por eso mismo, las Instituciones son históricas, no están dadas de una vez por todas, ni se mantienen en el horizonte como modelos utópicos, sino que avanzan al ritmo de la Historia, emparejadas con el nivel de conciencia de la época.

Señalo este punto porque me parece el punto clave de esa evolución del joven Marx que, de alguna manera, estoy rastreando. Marx descubre en el pensamiento de Hegel la existencia de esos organismos colectivos (Instituciones), cuya creación constituye la tarea universal de los individuos, pues en ellos se manifiesta la conciencia de la época. De este modo, podríamos decir que el concepto hegeliano de Historia, al que llamaría de historicidad concreta (75), es el que cierra la separación entre el mundo real y el mundo ideal que Marx había criticado en el pensamiento de Kant y de Fichte (76). Este cierre se produce a un doble nivel:

1ª Incorporando lo que podríamos llamar la sensibilidad del individuo, aunque a nivel inconsciente, en la realización de la Historia.

2ª Mostrando que el propio proceso histórico da cuenta del contenido de las ideas jurídicas, cuya necesidad deriva de su incardinación en él.

De ahí que el viejo problema de la fundamentación del Derecho, tras el cual había girado el iusnaturalismo y en torno a cuya investigación habían surgido las preocupaciones filosóficas del joven Marx, se disuelva (quede superado) (77), en la filosofía hegeliana, ya que, en definitiva, la validez del Derecho se remite al Estado, y éste aparece como un momento necesario del progreso del Espíritu, que, por tanto, se justifica a sí mismo.

La racionalización del proceso histórico.-

Por último hay otros dos aspectos de la concepción hegeliana de la Historia que quería señalar porque me parecen fundamentales en relación al pensamiento de Marx.

En primer lugar, no cabe duda de que esta teoría supone una racionalización del proceso histórico, empíricamente existente o, mejor dicho, postula el que este proceso es un proceso racional, captable y explicable por la Razón.

"Del estudio, pues, de la propia historia universal -dice Hegel- ha resultado y debe resultar que en ella todo ha sucedido racionalmente, que ella ha sido la marcha racional, necesaria del Espíritu universal (Weltgeist) que es la sustancia de la Historia, Espíritu único cuya naturaleza es siempre idéntica pero que desenvuelve esa naturaleza suya en la existencia del mundo" (78).

Por tanto, creo que puede decirse que Hegel plantea la posibilidad de una ciencia de la historia. El hecho de que para él la histo-

ría se refiera al pasado y que su metodología esté pensada en función de conceptos filosóficos, creo que no invalida esta cuestión. Y de hecho, a partir de él, se desarrolló una determinada línea de investigación de la historia de las ciencias del Espíritu, especialmente entre sus discípulos de la Derecha y el Centro hegelianos (79).

De otra parte, la primacía espiritualista (idealista, mistificadora, dirá Marx posteriormente) reside en que todo el proceso se comprende, según palabras del propio Hegel,

"como el trabajo duro y esforzado del Espíritu contra sí mismo" (80),

es decir, como la actividad en que éste llega a sí mismo, venciendo sus propias resistencias. Sin embargo, esta consideración elimina al mismo tiempo toda concepción evolucionista que naturalizara el proceso histórico y marca, de alguna manera, los propios límites de las leyes del proceso.

En resumen, creo que según se desprende del contenido de la carta a su padre, el hegelianismo de Marx, en este momento y en lo que respecta al problema de la historicidad que, como hemos visto, constituye uno de sus aspectos fundamentales, se podría condensar en dos puntos:

1ª En el descubrimiento de la existencia de unos organismos colectivos (Instituciones) en los que el individuo participa y en los que se materializa el contenido del deber ser. Eso supone una superación del individualismo y un planteamiento realista de los contenidos ideales.

2ª En el descubrimiento de la necesaria historicidad de los contenidos ideales, cuya verdad estriba en su adecuación al Espíritu de la época. Su insistencia en la necesidad de una adecuación progresiva marcará, precisamente, la pertenencia de Marx a la Izquierda hegeliana.

C O N C L U S I O N E S

1ª La elaboración kantiana y fichteana de la libertad parte de la conciencia de la ley moral, es decir, arranca de la moralidad y del concepto de deber para hallar, a partir de él, ese "algo" no determinado y determinable que puede dar cuenta de su obligatoriedad. Ese "plus" es lo que denominan libertad.

En consecuencia, la existencia de la libertad se da a nivel humano y hace referencia a la conciencia por la que todo individuo siente que tiene que obedecer a determinada ley, incluso al margen de las coacciones externas (principio de la moralidad), y por la que sabe que es responsable de sus propias acciones (principio de imputabilidad).

A nivel colectivo la existencia de las libertades individuales debe ser compatible por definición. La regulación de esta compatibilidad constituye el Derecho. En consecuencia, el Derecho se fundamenta en que es la condición de posibilidad de la existencia de la libertad en el mundo, condición que para Kant se limita al plano formal y a la formulación de sus principios ideales reguladores, mientras que para Fichte está constitutivamente inserta en el ser del hombre, que es un ser-en-comunidad y un ser-inter-subjetivo.

La idea transcendental de la Libertad se transforma pues, en principio de la filosofía práctica y, en tanto que la filosofía teó-

rica está de alguna manera subordinada a ella, en principio de toda la Filosofía. El principio de la espontaneidad de la Razón, en la que se asienta toda la relación cognoscitiva, forma parte también de la Libertad. Sin embargo en su uso teórico, la Razón tiene un alcance limitado ya que, para Kant, no puede transgredir sus propios límites como principio de configuración formal del objeto de conocimiento y matriz de las ideas, cuyo carácter es no ser constitutivas. En Fichte la espontaneidad del yo está en la base de un nuevo concepto de realidad.

En resumen, la libertad kantiana está pensada a partir del hombre, como su capacidad para independizarse de los condicionamientos sensibles (naturales) y acceder a un plano superior, el plano de la autodeterminación. Pero el carácter de esa autodeterminación que, obviamente, no puede contener rasgos individuales sino que debe responder a las normas generales de la Razón (estructura inter-subjetiva propia de la especie Hombre), es el de limitarse a los aspectos formales sin incidir en el contenido de las acciones. En consecuencia el mundo de la libertad será el mundo moral, mundo que necesita del Derecho para eliminar los condicionamientos que provienen de la concurrencia de las libertades y garantizar el ámbito de libertad personal. En último término, la necesidad del Derecho se basa en el ser social-asocial del hombre; dicho en otras palabras, lo que le constituye es para Kant, la síntesis necesaria y peculiar del género humano, entre socialidad e individualidad.

El concepto de libertad en Fichte también está pensado a partir del hombre, aunque en él se subraya el carácter constitutivamente intersubjetivo del propio ser humano. En consecuencia, el Derecho se convierte en función de la individualidad pues ésta ha incorporado la sociedad como carácter constitutivo suyo. De ahí los rasgos democrático radicales de su teoría jurídica, referida siempre en último término a las necesidades de autonomía del individuo.

2ª En lo que se refiere a su concepción antropológica, tanto el concepto kantiano de hombre, como el fichteano insisten en su carácter genérico, es decir en el hecho de que el Hombre sólo puede concebirse como género (Gattung), único ámbito en el cual puede hablarse de plenitud y de avance continuo en la tarea de perfección. El género humano, la humanidad, es el auténtico fundamento de su teoría antropológica que, desde este punto de vista, rebasa el individualismo.

Sin embargo, a la vez que recalcan el carácter genérico de lo humano, ambos insisten en el valor del individuo, especialmente en la vida práctica. Hemos visto el carácter de democratismo radical de la teoría fichteana del Derecho, que excluye cualquier subordinación coactiva del individuo ante reales o pretendidas comunidades, y resalta el compromiso individual como base de lo colectivo, precisamente por darse una profunda incardinación de esto en aquello.

Igualmente en Kant nos encontramos con una defensa apasionada (o todo lo más apasionada posible) del principio de la Individualidad frente a cualquier imposición coactiva, que restringiera el ámbito de su libertad.

Ya antes me he referido al caracter social-asocial del hombre y a la necesaria síntesis entre ambos principios.

En consecuencia me atrevería a decir que, aún no limitándose el concepto de hombre al de individuo, sí existe un fuerte individualismo metodológico, en ambas doctrinas, cosa que no existe en la filosofía hegeliana, y que las distingue específicamente, contraponiéndolas a la marxiana (1).

3ª Si en un análisis que rebasara el punto de partida de esa elaboración, quisiéramos tematizar cuál podría ser para esos autores, el contenido de la Libertad, nos encontraríamos con el difícil problema de que para Kant la idea trascendental de Libertad, erigida en último fundamento de su sistema, hay que pensarla materialmente de forma que prime en ella el carácter negativo, como "independencia" y, por tanto, sólo como capacidad de autodeterminación, pues los propios límites de la autodeterminación imponen el formalismo de la Razón, es decir la imposibilidad constitutiva de la Razón en el plano teórico. A nivel práctico, esa misma idea trascendental abre la posibilidad de la libertad del albedrío, y por tanto, de la vida moral, de la rectitud de las intenciones y de la responsabilidad de las acciones, pero en último término el contenido de lo que sea el Bien, incurre también en formalismo. Así pues, cabe decir que el contenido de la idea kantiana de Libertad, es el principio general formal de la compatibilidad de las libertades individuales, lo que implica que, en último término, también esa Idea se retrotrae al principio de la Individualidad, y al de su posible (y necesaria) armonización.

Por otra parte a nivel de la Razón pura, el carácter libre de sus determinaciones se trueca en necesario, desde el momento en que su libertad no es "independencia", sino autorregulación y, en definitiva, autorregulación necesaria que deriva de su propia constitución. En este sentido cabe decir que en la filosofía kantiana el lugar propio de la libertad no es la Razón ni la Voluntad, sino el hombre y en último término el individuo, aunque ciertamente la posibilidad de la libertad de los individuos descansa en la existencia de estructuras supra-individuales, específicas del género humano.

Con todo, eso no obsta para que dentro de los marcos de la Razón nos encontremos con un conjunto de determinaciones libres que enriquecen el contenido de la Libertad, desde los conceptos y las ideas de la Razón teórica a los deberes y principios reguladores de la Razón práctica. En ese sentido quizá quepa decir que la grandeza de Kant ha consistido en abrir un amplio campo a la autodeterminación racional, manteniéndose en los estrechos márgenes del mundo de las necesidades. Hay que reconocer que en el paradigma determinista de la ciencia de su época, la filosofía de Kant y su defensa de la Libertad representó una auténtica liberación que le ha sido reconocida unánimemente, hasta el punto de que autores en otros aspectos tan distantes de Kant como M. Proust pueden alegrarse "del tipo de alivio que se siente al leer a Kant cuando, después de la demostración más rigurosa del determinismo, se descubre que por encima del mundo de la necesidad hay el de la libertad". (2)

4^a En este contexto la especificidad de Fichte está en rebasar el formalismo de la Razón haciendo del mundo de la libertad un mundo que los hombres deben construir en su actividad ético-práctica. Eso implica el paso a una moralidad eficaz y revaloriza el papel de los condicionantes de esa eficacia, entre otros el papel del Derecho y del Estado, insertos como condiciones materiales de este proyecto. La libertad es pues algo a realizar en común por el género humano, cuyo contenido está formado por los deberes ético-prácticos de la humanidad.

La idea de libertad es para Fichte principio de autodeterminación real, por tanto principio de realidad o lo que es lo mismo fuente de sentido que permite incorporar lo existente al mundo de la actividad humana. La libertad es para él actividad, actividad no condicionada sino condicionante de su propio desenvolvimiento y de las leyes de su actuación. A su vez estas leyes no se limitan al ámbito de la conciencia sino que la incorporan y la subordinan a la acción práctica.

En este último aspecto, como acción práctica, el principio de la libertad tendrá un contenido propio, el de realizarse como orden universal o como orden moral del mundo, al que se integra en la autonomía del hombre. Para Fichte la posibilidad de ese orden universal está profundamente enraizada en el conjunto sistemático y en el principio de toda su filosofía.

5^a La primera crítica de Marx (1837), impregnada de hegelianismo, rechaza el aspecto individual de esa concepción de la libertad, insertando el Derecho en el desenvolvimiento de una totalidad más amplia,

que se desarrolla históricamente y que equivale al Espíritu hegeliano. De ahí que Marx plantee que en aquella filosofía, especialmente en la kantiana, se da una separación entre ser y deber ser imposible de eliminar, ya que la voluntad de los individuos no basta para producir un determinado resultado que constitutivamente les rebasa.

Para Marx la realidad del Derecho y por tanto su legitimidad, trasciende los marcos de los acuerdos inter-individuales y, en última instancia, rebasa los límites del contrato, figura jurídica clave en el pensamiento kantiano. Eso le obliga a buscar otro principio de fundamentación del Derecho, que cree encontrar en la filosofía de Hegel, especialmente en su visión de la Historia.

Respecto a Fichte hay que decir que, en mi opinión, Marx o no conocía bien su doctrina o la infravaloró, pues normalmente identifica el pensamiento de ambos autores sin darse cuenta de la novedad que Fichte introdujo o cuando menos pasando por alto su especificidad.

En lo que tiene de definitiva esta crítica supone pues, un paso importante en la evolución de Marx, ya que en primer lugar le lleva a abandonar el punto de vista del individuo, es decir la consideración de los fenómenos (jurídicos) a partir de los individuos, a los que se sustituye por instancias supra-individuales que, en su desarrollo histórico, darían razón de los hechos jurídicos. A partir de ahora para Marx no será ni el constitutivo del Hombre ni su destino ético-práctico lo que justificará la existencia del Derecho, sino que éste permanecerá anclado en una realidad espiritual omniabarcadora.

Es obvio que en esta perspectiva el problema de la fundamentación del Derecho desaparece con sólo mostrar que radica en una instancia espiritual superior, que lo sustenta.

En segundo lugar, hay que decir que para Marx la libertad no tendrá ya su lugar en el ámbito de la moralidad, ni siquiera en el del Derecho, sino en la naturaleza de la totalidad espiritual en la que se asienta. Eso significa que el concepto de libertad perderá parte de su matiz de "independencia" para identificarse con el de autorealización de un determinado Todo. A partir de ahí la libertad habrá de encontrarse en el autodesarrollo del Todo y en cuanto éste se desenvuelve en la Historia, en el propio proceso histórico. No hace falta decir que ese nuevo concepto de Libertad, muy próximo al concepto hegeliano, se halla íntimamente enlazado a su contrario, el concepto de necesidad y de alguna manera, es proclive a un cierto tipo de determinismo.

En resumen, creo que a pesar de que se trata de una crítica temprana, en ella Marx alcanza cotas duraderas en su pensamiento, al formular la necesidad de una síntesis entre ser y deber ser que no puede residir en la moralidad ni en el Derecho sino en el propio ser de la realidad, cuyo desarrollo histórico debe dar cuenta de las modalidades de la síntesis; para él y por encima de los individuos, el autodesarrollo de la propia realidad es el lugar de la libertad.

5^a Sin embargo hay que reconocer que en esta primera confrontación Marx no desarrolla una crítica en profundidad del concepto de libertad

de aquellos autores, ni tampoco de su base antropológica. Podríamos decir que Marx bajo la influencia hegeliana desplaza el centro de su atención y pasa de la consideración del Derecho en relación con la problemática del hombre y de la inter-subjetividad, a un planteamiento del problema que pretende dotarlo de una base ontológica más firme, ligándolo al tema de la historicidad y del desarrollo del Absoluto. A mi modo de ver hay que decir que, a pesar de posteriores y radicales transformaciones, ese modo, que podríamos llamar "global" o "globalizante" de plantear el problema, será una conquista duradera de su metodología.

Por eso creo que no están en lo cierto aquellos intentos que pretenden hacer de Kant, especialmente del Kant filósofo de la Historia y del hombre, un antecesor del socialismo, al menos en lo que al socialismo marxista se refiere, lo cual no significa olvidar la impronta histórica kantiana del socialismo alemán del siglo pasado (3), toda la corriente del austro-marxismo (4), o las simpatías socialistas de algunos de los neokantianos (5).

Históricamente creo que está fuera de duda que la recepción histórica del marxismo en la socialdemocracia alemana, ha estado fuertemente teñida por la influencia del kantismo, o de su resurgir en las corrientes neokantianas. Sin embargo, me atrevería a decir que en la biografía personal de Marx, éste no fue un elemento claramente actuante, excepto en los rasgos iniciales que he expuesto anteriormente, y que no fue la concepción general kantiana, sino la hegeliana, la que configuró básicamente su conciencia filosófica, lo que no

significa que a nivel gnoseológico, no nos encontremos de nuevo con la problemática kantiana, aspecto que discutiré más detalladamente en el capítulo 7^a.

En lo que se refiere a Fichte es cierto que la recuperación de Marx en la corriente del pensamiento utópico o de un cierto concepto de pensamiento utópico, como por ejemplo hace E. Bloch, permite establecer ciertas similitudes, salvando las distancias, entre el modelo de orden futuro al que aquél se refiere, y el tipo de sociedad armónica o cada vez más armónica que pretendía Marx. Sin embargo ya he dicho antes que, a mi modo de ver, Marx desconocía en gran medida el pensamiento original de Fichte y creo que es difícil establecer entre ellos auténticas relaciones, históricamente comprobables, a no ser en la recurrencia de ciertos temas, que suelen configurar el fondo permanente de eso que llamamos Historia de la Filosofía. Otra cuestión sería la de un cierto fichteanismo propio de la Izquierda hegeliana, en especial de algunos de sus miembros, como por ejemplo de Bruno Bauer, que Marx quizá habría suscrito sin mayor detenimiento y que merecería un tratamiento especial.

A N E X O

Compárese la división del Derecho que propone Kant así como su clasificación de los distintos tipos de contrato, con la división del Derecho que Marx propone en la carta a su padre.

284 Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1. Theil. 2. Hauptstück.

Man steht also auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, daß es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Wesende) gebe: weil man sie zurück holen und als das äußere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.



Dogmatische Einteilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§ 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, daß sie a priori die Glieder der Einteilung (divisio logica) vollständig und bestimmt aufzähle und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Einteilung bloß fragmentarisch (partitio) ist und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eingetheilten Begriffs erfordert würden. — Eine Einteilung nach einem Princip a priori (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Alle Vertrag besteht an sich, d. i. objectiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Acten: dem Versprechen und der Annahme desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein pactum reinitum ist, welches Übergabe erfordert) ist nicht ein Theil, sondern die rechtlich notwendige Folge desselben. — Subjectiv aber ermögen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die Erwerbung sein sollte) auch wirklich erfolgen (physische Folge sein) werde, dafür habe ich durch die Annahme des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewißheit der Erwerbung durch denselben, gehörend, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cautel; durch welchen letzteren und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Object's, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Einteilung bleibt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermischten aber und empirischen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach bloßen Vernunftgesetzen noch statutarische und conventi-
5 onnelle hinzuthun, giebt es unzählige, sie liegen aber außerhalb dem Kreise der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einseitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder B. wechselseitigen (belästigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des
10 Sichern (der einerseits wohlthätig, anderseits doch auch zugleich belästigend sein kann) zur Absicht.

A. Der wohlthätige Vertrag (*pactum gratuitum*) ist:

- a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (*depositum*),
- b) Das Verleihen einer Sache (*commodatum*),
- 15 c) Die Verschenkung (*donatio*).

B. Der belästigte Vertrag.

I. Der Veräußerungsvertrag (*permutatio lato sic dicta*).

- a) Der Tausch (*permutatio stricto sic dicta*). Waare gegen Waare.
- b) Der Kauf und Verkauf (*emptio venditio*). Waare gegen Geld.
- 20 c) Die Anleihe (*mutuum*): Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).

II. Der Verdingungsvertrag (*locatio conductio*).

- a. Die Verdingung meiner Sache an einen Andern zum Gebrauch derselben (*locatio rei*), welche, wenn sie nur in specie
25 wiederersetzt werden darf, als belästigter Vertrag auch mit Verzinsung verbunden sein kann (*pactum usurarium*).

- β. Der Lohnvertrag (*locatio operae*), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Andern für einen bestimmten
30 Preis (*merces*). Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohn-
diener (*mercenarius*).

- γ. Der Bevollmächtigtungsvertrag (*mandatum*): Die Geschäfts-
führung an der Stelle und im Namen eines Andern, welche, wenn sie bloß an des Andern Stelle, nicht zugleich in seinem (des
35 Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag (*gestio negotii*), wird sie aber im Namen des Andern

286 Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1. Theil. 2. Hauptstück.

verrichtet, Mandat heißt, das hier als Verbindungsvertrag ein belästigter Vertrag (*mandatum onerosum*) ist.

C. Der Bürgungsvertrag (*cautio*).

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen (*pignus*).

b) Die Entsagung für das Versprechen eines Anderen (*hincinssio*).

c) Die persönliche Verbürgung (*praestatio obsequii*).

In dieser Tafel aller Arten der Übertragung (*translatio*) des Seinen auf einen Anderen finden sich Begriffe von Objecten oder Werkzeugen dieser Übertragung vor, welche ganz empirisch zu sein und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien *a priori* gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche conventionell sein könnte) abstrahirt und bloß auf die Form gesehen werden muß, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, nämlich der Waare, im Aktel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, daß jener Begriff des größten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (*Handel*) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des größten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellectuelle Verhältnisse auflösen lasse und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Vermischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, daß man sie veräußert. Dies ist eine gute Namensklärung desselben (nach *Rechenwall*), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkür von allen andern; aber sie giebt uns keinen Aufschluß über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so viel daraus: daß erstlich diese Veräußerung im Verkehr nicht als Ver-
schenkung, sondern als zur wechselseitigen Erwerbung (durch ein
pactum onerosum;) beabsichtigt ist; zweitens daß, da es als ein (in
einem Volke) allgemein beliebtes bloßes Mittel des Handels, was an
sich keinen Werth hat, im Gegensatz einer Sache als Waare (d. i. des-

Marx an Heinrich Marx 10./11. November 1837

I.) <i>jus privatum.</i>	II.) <i>jus publicum.</i>	
I.) <i>jus privatum.</i>		
a.) vom bedingten vertragsmässigen Privatrecht.		
b.) vom unbedingten unvertragsmässigen Privatrecht.		5
A.) vom bedingten vertragsmässigen Privatrecht.		
a) Persönliches Recht. b.) Sachenrecht. c.) Persönlich dingliches Recht.		
a.) Persönliches Recht.		
I.) Aus belästigtem Vertrag. II.) Aus Zusicherungsvertrag. III.) Aus wohlthätigem Vertrag.		10
I.) Aus belästigtem Vertrag.		
2.) Gesellschaftsvertrag. (societas.) 3.) <i>Verdingungsvertrag.</i> (locatio conductio.)		
3.) <i>locatio conductio.</i>		
1.) so weit er sich auf operae bezieht.		15
a.) eigentliche locatio conductio. (weder das römische Vermiethen noch Verpachten gemeint!)		
b.) <i>mandatum.</i>		
2.) so weit er sich auf usus rei bezieht.		
a.) auf Boden: <i>ususfructus.</i> (auch nicht im bloß römischen Sinn.)		20
b.) auf Häuser: <i>habitatio.</i>		
II.) Aus Zusicherungsvertrag.		
1.) Schieds- oder Vergleichungsvertrag. 2.) Assekuranzvertrag.		
III.) Aus wohlthätigem Vertrag.		
2.) <i>Gutheissungsvertrag.</i>		25
1.) <i>fidejussio.</i> 2.) <i>negotiorum gestio.</i>		
3.) <i>Schenkungsvertrag.</i>		
1.) <i>donatio.</i> 2.) <i>gratiae promissum.</i>		
b.) <i>Sachenrecht.</i>		
1.) Aus belästigtem Vertrag.		30
2.) <i>permutatio stricte sic dicta.</i>		
1.) Eigentliche <i>permutatio.</i> 2.) <i>mutuum.</i> (usurae.)		
3.) <i>emptio venditio.</i>		
II.) Aus Zusicherungsvertrag.		
<i>pignus.</i>		35
III.) Aus wohlthätigem Vertrag.		
2.) <i>commodatum.</i> 3.) <i>depositum.</i>		
[Doch was soll ich weiter die Blätter füllen mit Sachen, die ich selbst verworfen? Trichotomische Eintheilungen gehn durch das ganze durch, es ist mit ermüdender Weitläufigkeit geschrieben und die römischen Vorstellungen auf das barbarischste mißbraucht, um sie in mein System zu zwingen.]		

134 *bc*

SEGUNDA PARTE

SEGUNDA PARTE
POR UNA SOCIEDAD DE HOMBRES LIBRES
El Debate con Hegel

Las investigaciones de Marx en los años 1843-44 giran en torno de otro aspecto de la problemática: la necesidad de encontrar una teoría de la sociedad que dé razón de los llamados fenómenos sociales, es decir de aquellos fenómenos intermedios entre lo político y lo económico, que participen de ambas esferas y en los que se manifiesta la socialidad específica de las acciones humanas.

Sin duda se trata de preocupaciones antiguas en el quehacer intelectual de Marx (1), que en este momento cristalizan en opciones teóricas nuevas, en contacto con el mundo teórico y político del París de la época (2). Sin embargo, a mi manera de ver, su especificidad consiste en que de nuevo su reflexión no versa tanto sobre los hechos en sí mismos, cuanto sobre su versión filosófica, especialmente en lo que se refiere a la tradición de la filosofía alemana: la filosofía hegeliana del Derecho y la antropología feuerbachiana.

No quiero decir con esto que aquellas doctrinas no fueran más que el reflejo de unos determinados problemas sociales y políticos, sino más bien lo que quiero señalar, es que Marx se enfrenta a éstos y en concreto a la denominada cuestión social, por medio y a partir de un análisis y una crítica de aquellas posiciones filosóficas. Esto, que pudiera parecer extraño, a no ser que se tenga muy en cuenta el gran

peso cultural de la filosofía alemana, condiciona en gran manera, en mi opinión, sus análisis posteriores tanto positiva como negativamente, ya que, si bien le permitirá una comprensión en profundidad de aquellos fenómenos, hará más largo y penoso su acceso a un análisis científico de los mismos.

Así pues, el surgimiento de la teoría marxiana de la sociedad está íntimamente ligado al problema de las relaciones Hegel-Marx y Feuerbach-Marx, problema del que me ocuparé en las páginas que siguen, señalando brevemente el contexto histórico en que se viene planteando esta problemática en la historiografía filosófica contemporánea.

En segundo lugar, hay que decir que la toma de contacto con la teoría económica plantea también nuevos problemas, desde el momento en que el estudio de la Economía aparece para Marx, estrechamente entrelazado con la formulación de una teoría de la sociedad. De este modo su incipiente sociología pierde nuevamente su objeto propio, ya que igual que no puede hablar de una filosofía autónoma tampoco lo puede hacer de una sociología autónoma, es decir le resulta impensable una reflexión sobre la sociedad como objeto específico, desvinculado de los demás aspectos de la vida social, y no basado en el análisis de su propia base posibilitadora, la estructura económica.

Así pues, la teoría marxiana se niega a configurar un espacio propio y autónomo entre la política y la economía, que correspondería al ámbito de lo social, lo cual se retrotrae básicamente a lo económico, aunque admitiendo una cierta funcionalidad de los conceptos

sociológicos, especialmente en el análisis histórico. El propio Marx, como se verá más adelante, da sobrados ejemplos de ello.

Se ha dicho que

"antes de la sociología hubo dos tipos especializados de discurso sobre la sociedad: la economía política y la teoría (filosofía) política" (3).

Pues bien, Marx se ocupó en profundidad de los dos discursos mencionados, condensando en su persona las dos etapas precedentes de la reflexión sociológica, lo que sin embargo no dio lugar a una ciencia sociológica propiamente dicha (4), sino a una teoría crítica de la economía y más en concreto, de la economía propia del modo de producción capitalista. El que este análisis económico esté "contaminado" de conceptos sociológicos es otra cuestión.

Marx adopta pues, un punto de vista específico para la consideración teórica de la sociología y de su objeto propio, la sociedad, que a mi modo de ver se podría resumir diciendo que si bien hace sociología, la refiere siempre a un análisis de las condiciones económicas e históricas, que permiten explicar y comprender un determinado tipo de sociedad o el curso determinado de unos acontecimientos concretos. Paralelamente se niega a hipostasiar la sociedad como un ámbito de realidad plena, al que pueda estudiarse independientemente de su trasfondo económico e histórico.

En último término lo que denominamos "sociedad" sólo es concebible como marco del conjunto de relaciones, especialmente de carácter

económico, que se establecen entre los individuos en un determinado momento histórico, relaciones que, sin embargo, les rebasan y manifiestan una peculiar consistencia. Según palabras de un autor contemporáneo:

"Para la concepción marxiana, la sociedad no es más que el conjunto de las relaciones reales entre los individuos concretos reales, y no existe consiguientemente, fuera ni por encima de esos individuos, ni como objetivo o finalidad, ni como entidad real... Pero también ha subrayado, con no menor energía, que la sociedad no es simplemente la suma de los individuos que la forman, su totalidad mecánica. La sociedad no consta de individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y de las situaciones respectivas de esos individuos" (5).

De ahí que resulte difícil hacer de Marx un sociólogo, en términos estrictos y en el sentido que damos actualmente a este término, es decir, un estudioso de esa realidad objetiva y supraindividual, concebida de forma más o menos estática, a la que denominamos sociedad. A mi modo de ver, si bien en Marx hay sociología, ésta está doblada de una teoría de la revolución que se asienta, a su vez, en el carácter científico (o pretendidamente científico) de su teoría económica.

ooo000ooo

En cuanto a las relaciones de Marx con la Sociología como materia específica, con sus representantes coetáneos, no fueron precisamente

un compendio de armonía. Es bien conocido su distanciamiento respecto a la persona y a la obra de A. Comte y sus burlas a propósito del tema (6), y no creo que cualquier consideración aparentemente sería sobre la especificidad de lo sociológico, hubiera salido mucho mejor parada.

Sin embargo, hay que reconocer que las preocupaciones temáticas de Marx, y no solamente en el período concreto 1843-4, coincidían con los problemas que se planteaba la naciente Sociología. Como es sabido esta disciplina surgió a raíz de la Revolución Francesa, en un esfuerzo por encauzar la candente "cuestión social", problemática que estaba ligada a la insuficiencia de las transformaciones políticas realizadas por la Revolución y a las consecuencias negativas derivadas de la rápida industrialización de principios del siglo XIX (8).

Según palabras de W. Dilthey:

"El origen de la otra ciencia (la sociología en Inglaterra y Francia) reside en las conmociones de la sociedad europea a partir del último tercio del siglo XVIII; se debía llevar a cabo una nueva organización de la sociedad bajo la presidencia del espíritu científico, poderosamente crecido en el siglo XVIII; obedeciendo a esta necesidad debía establecerse la conexión de todo el sistema de verdades científicas, partiendo de la matemática y fundamental, como su último miembro, la nueva ciencia redentora de la sociedad; Condorcet y Saint-Simon fueron los precursores, Comte el fundador de esta ciencia amplísima de la sociedad..." (9).

El siglo XIX asiste pues al nacimiento de una nueva ciencia ocupada en la racionalización de los fenómenos sociales, fenómenos que en muchos aspectos eran radicalmente nuevos (10). Según algunos teóricos cabe discutir el carácter de esa nueva disciplina, es decir si en ella prevaleció su vertiente de técnica necesaria para la conservación del orden social, orden profundamente sacudido en la Francia de los años 30 del siglo pasado o más bien la necesidad de responder a la famosa "cuestión social", es decir de dar algún tipo de alternativa a las esperanzas despertadas y en gran parte frustradas, por el movimiento de la Revolución francesa (11).

Pero, en cualquier caso, creo que puede decirse que la necesidad de abordar los problemas sociales, de una u otra manera, y en especial dándoles un tratamiento científico, o al menos lo más científico posible, era algo común a gran parte de los pensadores de la época. En este sentido la coincidencia cronológica y temática entre Marx y los que se han llamado los padres fundadores de la moderna Sociología, sería un dato incontrovertible a pesar de sus múltiples discrepancias (12).

Hay sin embargo otro aspecto de esta problemática que me parece importante señalar, y es lo referente a la metodología. En efecto, en ese ámbito novedoso de lo que vendrán en llamarse las ciencias sociales, la discusión en torno al que pudiera ser su método apropiado y científicamente correcto, ha sido poco menos que una constante, casi desde su fundación. En lo que respecta a la tradición alemana, esa polémica se planteó ya a finales de siglo en la reacción contra

el positivismo de la sociología francesa e inglesa, y ocupa un papel destacado en la elaboración de los fundamentos gnoseológicos de unas posibles Ciencias del Espíritu, tal como las concebía, por ejemplo Dilthey (13).

Posteriormente M. Weber continuó esa discusión con su conocido postulado sobre la neutralidad axiológica (Wertfreiheit) imprescindible para toda ciencia social o, lo que es lo mismo, para toda ciencia que versara sobre valores culturales (14). Y últimamente la discusión en torno al positivismo en las ciencias sociales que se ha desarrollado entre popperianos y seguidores de la Escuela de Frankfurt (15), creo que da muestras de la permanencia del problema.

Para un autor tan caracterizado como Th. Adorno, el quid de esta problemática radicaría en la especificidad de lo social.

"En la sociedad está la razón de que el modelo científico-natural no pueda traspasarse a ella alegremente y sin limitaciones (...). En la sociología no cabe progresar de comprobaciones parciales sobre estados de cosas a su validez general -aunque sea limitada- en la misma medida en que se acostumbraba concluir de la observación de las propiedades de un trozo de plomo las de todo el plomo. La generalidad de las leyes de las ciencias sociales no es, en suma, la de un círculo conceptual, en que estuvieran incorporadas sin solución de continuidad las partes singulares, sino que se refiere siempre y esencialmente, a la relación entre lo particular y su concreción histórica (...); el carácter an-

tagónico de la sociedad es central, y la mera generalización, lo escamotea"* (16).

En congruencia con este planteamiento, la llamada Escuela de Frankfurt emprendió un tipo de "sociología crítica" que pretendía ser la continuación del análisis marxista, ampliándolo al terreno de la sobreestructura, es decir a la crítica de la conciencia ideológica de la sociedad capitalista. Sin embargo, y sin entrar en un análisis de hasta qué punto ese análisis recrea aspectos fundamentales del marxismo (17), creo que hay que decir que el análisis de Marx se diferencia profundamente del tipo de elaboración teórica de la Escuela de Frankfurt, especialmente en un punto: para Marx el análisis económico es punto de arranque y fundamento de toda su elaboración teórica que sin embargo, es muy cuidadosa en generalizaciones de tipo histórico, mientras que para los representantes más destacados de la Escuela, la crítica teórica y las formas no económicas de la conciencia ideológica cobran el papel fundamental, lo que permite un mayor distanciamiento de la comprobación empírica o de la comprobación históricamente comprobable, de determinados asertos.

Paralelamente, en lo que respecta a la cuestión del método, la posición de Marx, no de los marxólogos, ha sido más bien marginal. Ya he señalado antes la profunda discrepancia entre la forma en que Marx abordaba los problemas sociales y su tratamiento en la sociolo-

* Subrayado mío.

gía comtiana, discrepancia de profundas consecuencias para su enfoque metodológico. Sin perjuicio de que más adelante vuelva sobre el tema, al hablar de la científicidad o no del discurso marxiano, creo que en este momento bastaría con decir que frente a un pretendido estudio científico de los fenómenos sociales, considerados en analogía con los naturales, Marx proyecta una reconstrucción conceptual de los mismos que pueda dar razón de su especificidad histórica.

El método marxiano se distingue pues igualmente, de la perspectiva naturalistamente orientada de la sociología comtiana, y de la irreductibilidad individualizadora y empáticamente comprensiva de la tradición sociológica alemana, para centrarse en una reconstrucción conceptual de los fenómenos socio-económicos, vistos en su dimensión histórica. Más adelante, en el capítulo 7^a intentaré desarrollar con mayor detalle la especificidad de este método y sus connotaciones propias.

ooo000ooo

Por último diré que en las páginas siguientes voy a analizar las posiciones personales del propio Marx en torno al tratamiento de los problemas sociales y en concreto del tema de la libertad -que es vista ya como algo constitutivamente social- tal como aparece en los escritos

del llamado "joven Marx", es decir en las obras de 1843-4. Tras una breve exposición de la filosofía hegeliana del Derecho, mi objetivo será centrar la crítica de Marx a aquella filosofía y caracterizar su descubrimiento de un nuevo ámbito de acción humana y social, el ámbito de lo económico, al que intenta reintegrar en un campo más vasto, el de la acción creadora de la Humanidad a lo largo de la Historia.

Así pues el planteamiento de esta segunda parte se centra en torno a dos cuestiones:

1ª la concepción de la libertad como algo constitutivamente social e histórico, que rebasa el marco de la individualidad y cuya realización sólo es posible en el seno o por medio de la sociedad.

2ª el descubrimiento de aquellos elementos que hacen imposible la realización de esta libertad, pues destruyen todo carácter armónico de las relaciones sociales; estos elementos son las relaciones económicas imperantes en lo que Marx denomina todavía, "situación de propiedad privada" o "trabajo alienado".

No hay ni que decir que la crítica a Hegel y la contraposición con Feuerbach cobra en este contexto unas dimensiones específicas, pues es lo que permite formular propiamente la maduración de las po-

siciones marxianas, en crítica y confrontación constante con las de aquellos autores. Podríamos decir que al hilo de este debate es cómo surge para Marx la necesidad de hallar una nueva base posibilitadora de la acción social, es decir elementos nuevos que permitan dar una solución no especulativa, a las contradicciones sociales, contradicciones cuyo análisis cobra una importancia primordial en esta etapa. De ahí el papel fundamental del concepto de alienación, que aparece como la matriz teórico-descriptiva de ese conjunto de fenómenos contradictorios, y que es, en cierta medida, el eje en torno al cual gira toda la elaboración de esta época.

CAPITULO CUARTO

LA FILOSOFIA HEGELIANA DEL ESTADO

"Organicidad" y "eticidad" del Estado. El contenido de la libertad.

La recepción histórica de la filosofía hegeliana del Derecho.-

La filosofía del Estado de Hegel ha sido uno de los aspectos más constantemente controvertidos de su teoría, tanto por el gran interés que despertó en la Alemania del siglo XIX, transmutado en crítica a partir de 1848, como por las controversias actuales entre Popper y Kaufmann, pasando por el culto soterrado al estado hegeliano en la "España orgánica" de hace unos años.

Sin embargo, como pone de relieve E. Weil en su libro Hegel et l'État (1), en muchos casos esta polémica no ha supuesto ningún conocimiento profundo de las tesis del propio Hegel, ni siquiera una consideración global de su filosofía, aún cuando hay que reconocer que el propio Hegel favorece interpretaciones contradictorias dado lo que algunos comentaristas llaman su "ambigüedad" (2), es decir, este intento de última unidad en la que se eliminan las diferencias, que al aplicarse a un campo, el de las relaciones sociales, en el que aquellas son poco menos que constitutivas, produce necesariamente, una cierta solución de compromiso, o por utilizar el término anteriormente citado, una cierta "ambigüedad".

Aún sin entrar en la polémica, creo que habría que hacer notar que el libro de R. Haym, liberal notorio, que fue quien primero acusó

a Hegel de "filósofo prusiano" (3) apareció después de la revolución de 1848, en la que los ideales constitucionalistas de muchos profesores se vieron aplastados sin remisión por la Prusia de la época, la que luego iba a ser la de Federico Guillermo IV y la de Bismarck(4). Con eso solamente quiero decir que esta polémica, sea en su versión antigua Haym/Rosenkranz (5) o en su versión moderna Popper/Kaufmann (6), o quizá incluso los ataques recientes por parte de liberales franceses como Benoit (7) frente al "ideólogo" Hegel, no sean comprensibles más que en un análisis muy estrictamente ligado a las circunstancias históricas en que se producen, más que el contenido estricto de su teoría (8).

Eso no obsta para que haya que situar la figura de Hegel frente a la teoría política, destacando dos aspectos clave, que E. Weil señala en su obra y que creo que pueden resultar clarificadores. En primer lugar, es cierto que Hegel habla explícitamente del Estado prusiano como de

"la vuelta del Espíritu sobre sí mismo" (9), pero con menos frecuencia de lo que podría parecer a primera vista y en un contexto especial, (en el discurso pronunciado en 1818 con motivo de su incorporación a la Universidad de Berlín). Sin embargo, el análisis de la Prusia de 1818-1848 demuestra que no se corresponde totalmente, con los rasgos que el propio Hegel establece en su teoría del Derecho (10); es decir, hay una cierta inadecuación entre el modelo real, al que parece referirse y el modelo ideal que está dibujando en su teoría.

Esta constatación plantea dos consecuencias, una de tipo epistemológico y otra de índole político-práctica. En cuanto a la primera, está estrechamente ligada al "realismo" de la filosofía hegeliana, al que antes me he referido. Como sabemos, para Hegel, la filosofía está constitutivamente referida a la captación de la realidad (Wirklichkeit), es esta captación. En consecuencia parecería absurdo que una parte de esta filosofía como es la teoría del Estado, pudiese prescindir de cualquier referencia real, de cualquier referencia a algún concreto espiritual. En sí esta referencia, aunque resulte más escandalosa en la teoría política, no por ello es de un carácter distinto al de ciertas referencias, igualmente estranbóticas, de la doctrina de la naturaleza.

Por supuesto cabría preguntarse por qué Prusia y no cualquier otro Estado. Sin embargo a esa respuesta, en la que caben todo tipo de especulaciones sobre el oportunismo del viejo Hegel, quizá también se pueda dar una explicación histórica ya que, sin lugar a dudas, el estado prusiano era el mejor organizado de Alemania, e incluso más moderno en su estructura que otros países extranjeros, como por ejemplo Inglaterra.

Es decir, si se admite una cierta distancia entre el modelo real y el modelo ideal del Estado hegeliano, y al mismo tiempo se presupone que Hegel tenga una cierta coherencia en su propio sistema (lo cual parece exigible en él, el constructor de sistemas) podría decirse que, de hecho, la teoría hegeliana del Estado no es sólo o fundamentalmente la glorificación del Estado prusiano de su época, es de-

cir el resultado de una concesión que habría hecho o se habría visto obligado a hacer, sino más bien la teoría filosófica del Estado, la exposición doctrinal del Estado moderno, exposición que dado el propio carácter de la filosofía hegeliana, debe estar referida a un modelo real, es decir, no puede presentar una utopía sino que debe ligarse a un modelo realizable o casi realizado. El que el modelo elegido fuera precisamente Prusia, sería debido a sus características, constatables históricamente.

Desde esta perspectiva, el que Hegel en ese momento insistiera en el papel de Prusia, no tendría más valor que su insistencia en el papel de Grecia en la Antigüedad, es decir supondría sólo el reconocimiento de que, en un determinado momento de la historia del Espíritu Universal, un determinado pueblo, en este caso Prusia, se transformaría, digámoslo así, en el pueblo al que le toca jugar su papel en la Historia Universal.

Sin embargo, es obvio que esa simple indicación, a pesar de que se derive del conjunto de su filosofía y venga exigida por ella, tiene un matiz ideológico, en el sentido de que puede servir de justificación a cualquier tipo de acción, no teórica sino política. En otras palabras, Hegel no habría glorificado la Prusia existente, incluso habría marcado ciertas distancias frente a ella, pero le habría otorgado un papel en la Historia que, sin duda, podía servir de justificación para acciones políticas de cualquier signo, máxime cuando, como señala el propio autor, a nivel internacional las relaciones entre los países solo se regulan por el deber moral de respetar los tra

tados, pero falta todavía toda legislación positiva (11) y toda fuerza comunitaria organizada.

Por otra parte, el carácter global del sistema hegeliano plantea otro problema. En efecto, si de algún modo la referencia a Prusia, que es obligatoria desde las coordenadas históricas y conceptuales en que Hegel se mueve, puede servir de justificación ideológica, pero al mismo tiempo es exigida e inevitable dentro del sistema, ¿la pregunta por la ideología no debe retrotraerse al sistema mismo?. Es decir, el fondo del problema no es que Hegel en su teoría política sea el filósofo de la Restauración, sino que toda su filosofía lleve a la restauración, a la superación de las contradicciones, en un mundo que no lo es, o al menos no lo es a este nivel. Más adelante, al analizar la crítica de Marx a la mistificación hegeliana, volveré sobre este tema.

De otra parte, decía, esto comporta un problema de índole político-práctica, pues, hasta tal punto los hegelianos de izquierda entendieron que el Estado de que se trataba era el Estado prusiano, que se lanzaron a una acción política sin precedentes en los intelectuales (12). Sin embargo, también ahí se echó de ver y no solamente en el caso de Marx, sino en otros ejemplos anteriores como el de A. Ruge o el de B. Bauer, que el Estado de la armonización que Hegel defendía, no coincidía tampoco, con el Estado existente.

En este sentido puede decirse que el fracaso de la Constitución de Frankfurt de 1848, la Constitución más perfecta que nunca haya

existido, pero que nunca llegó a entrar en vigor (13), abrió el camino al establecimiento del Estado alemán moderno, cuya teoría había desarrollado Hegel unos años antes. Sin embargo, tampoco ahí cabe una interpretación unilateral, pues la intrínseca ambigüedad de esta teoría consiste en que para ella, el predominio del Estado sobre la sociedad civil se basa en una última necesidad de armonización entre ambas, incompatible con el desarrollo antagonista de la propia sociedad. De este modo quizá haya que decir, remedando a Hegel, que sólo la Historia podía decidir, y decidió en favor de la versión estatalista de su teoría del Estado, pues otra versión era imposible en tanto la propia sociedad civil no hubiera generado sus formas de armonización, o de atenuación, de las contradicciones.

En resumen, Hegel es y no es el filósofo del Estado prusiano. Lo es en cuanto que necesita una referencia en la realidad de su tiempo, y la más acorde históricamente parece que podría ser Prusia; no lo es, pues no se identifica con su situación, se distancia de ella e incluso la critica (14), pero le concede un papel en la Historia y le atribuye una configuración futura, que encajan en lo que pueda ser una justificación ideológica. Esa ambigüedad se manifiesta claramente en sus seguidores, tanto en aquéllos que se sirvieron del modelo hegeliano para oponerse en su nombre, al Estado prusiano existente, como aquéllos otros que lo invocaron para legitimar la Restauración; en ambos casos se trataba de legitimar una opción político-práctica, valiéndose para ello del modelo hegeliano.

La "Organicidad" del Estado hegeliano.-

En segundo lugar la crítica a la teoría hegeliana del Estado ataca su llamado totalitarismo, es decir, su concepción orgánica ("neo-tribalista" en términos de Popper) (15), que lo concibe como un todo organizado a partir de lo que podríamos llamar la situación natural de los ciudadanos, es decir a partir de sus formas naturales de pertenencia a una familia o a una corporación.

Para dilucidar esta cuestión creo que es necesario distinguir entre dos aspectos de la misma: existencia o no de "organicidad" en el modelo hegeliano de Estado, y en segundo lugar, si es que esta organicidad existe, cual es su fundamento. Por lo que respecta al primer punto hay que decir que la Staatslehre hegeliana presenta un modelo de Estado, entendido como una totalidad cuyas diversas instancias están integradas orgánicamente, tanto en lo que respecta a las relaciones entre las diversas esferas éticas como a la distribución de los diversos poderes en el seno mismo de la organización estatal.

En efecto, Hegel plantea que en el Estado moderno las relaciones entre las diversas esferas éticas, o esferas en las que se configura la vida colectiva (la familia, la sociedad civil y el Estado propiamente dicho), deben ser armonizables en último término, a pesar de ciertos antagonismos aparentes, ya que de lo contrario, de existir una separación entre ellas, la viabilidad del Estado en su conjunto estaría en peligro.

"Orgánicamente -dice Hegel- es decir, asumido en la totalidad, el elemento estamental se manifiesta sólo por su fun-

ción de mediación. Con ello la oposición misma es rebajada a apariencia. Pues si la oposición que tiene su propia apariencia no afectara sólo a la superficie, sino que de hecho fuera una oposición sustancial, el Estado estaría en vías de destrucción"* (16).

Es decir, para Hegel, las relaciones entre las esferas éticas, especialmente entre la sociedad civil que representa el momento de la particularidad y el Estado propiamente dicho que representa la reunificación posterior, son relaciones no sustancialmente antagónicas, sino que constituyen meras diferenciaciones internas de la eticidad, reasumibles en una de sus esferas superiores, la organización estatal. Creo que en este sentido, puede decirse que la teoría política hegeliana presenta un carácter unitario, que permite reabsorber sus oposiciones, a pesar de su radicalismo, en una unidad superior, de acuerdo con los principios dialécticos. En el análisis del Estado, la aplicación de esos principios implica pues, la relativización de las contradicciones entre las diversas esferas, cuya acentuación supondría, por el contrario, la puesta en entredicho de toda la teoría hegeliana, como se pone claramente de relieve en la crítica de Marx.

En su organización interna, el modelo hegeliano del Estado moderno se caracteriza también porque sus elementos, las Instituciones, forman un todo organizado. De esta forma, el autor retoma el viejo problema de la división de poderes, que se transforma en un elemento esencial de su concepción, ya que la división previa es precisamente el medio necesario de su posterior armonización. Para Hegel no se

* Subrayado mío

trata de que la división de poderes sea un elemento de control mutuo o de autocompensación, sino más bien la forma como el todo del Estado se desarrolla a sí mismo y supera su propia división en los diversos momentos: el poder legislativo, basado en las Asambleas de estamentos, el poder gubernativo, constituido por los funcionarios y el poder ejecutivo, o el poder del príncipe.

Sin embargo, ahí reaparece la peculiar ambigüedad de las formulaciones hegelianas, hasta el punto de que el poder del príncipe, que es la cúspide de las diversas instancias, está tan profundamente mediado a su vez por ellas, que casi podría hablarse de un poder simbólico. Esta cuestión matiza profundamente la presentación de la monarquía constitucional como modelo de estado moderno, ya que si bien Hegel defiende que la monarquía es la culminación de las formas de Estado (17), ello es debido a que en ella el carácter singular del Espíritu del pueblo, es representado por medio de la persona del monarca, cuya función es encarnar el momento de la subjetividad del Espíritu (18).

A este respecto quizá sea conveniente recordar que Hegel concibe siempre el Espíritu como un individuo, aún cuando se trate de un individuo colectivo ("un nosotros que es un yo"), es decir, dándole un carácter subjetivo que es el soporte de su idealismo. Es por eso que E. Weil señala que la defensa de la monarquía hay que enmarcarla en el conjunto del sistema hegeliano, ya que en gran parte es consecuencia de él (19).

Algo parecido ocurre con las Asambleas de estamentos, que consti-

tiyen el gozne sobre el que se articulan las interrelaciones entre la sociedad civil y el Estado, y al mismo tiempo, el elemento de armonización entre los propios organismos estatales. Es de notar que Hegel, en este punto, se ve obligado a defender la existencia de estas Asambleas, como expresión del derecho subjetivo de los ciudadanos a reconocerse como partícipes de un Estado, y al mismo tiempo, porque son momentos imprescindibles de los organismos estatales, que mantienen en ellas el contacto con su organismo inmediatamente inferior. Sin embargo, todo su empeño está en moldearlas y configurarlas de tal manera, que desaparezca la diversidad de intereses entre todas las esferas que la componen. En su crítica, Marx reaccionará indignado contra el moralismo y el formalismo de esta componenda.

En consecuencia, hay que decir que la concepción hegeliana del Estado, tanto en su organización interna como en las relaciones entre los organismos estatales y las demás esferas éticas, está impregnada de un cierto "organicismo", entendiendo por tal el hecho de que se eliminen las diferencias antagónicas entre unas y otras instancias, y se sustituyan por simples diferenciaciones inherentes al concepto de Estado y reasumibles en él.

En relación a los ciudadanos eso significa que no puede darse un auténtico conflicto de intereses, entre su pertenencia a una y a otra de las esferas éticas. En otras palabras, si la constitución de la sociedad civil no es más que un momento de la vida civil del Estado, la actividad del ciudadano privado en esta esfera, no podrá ser incom-

patible con la propia vida del Estado ni con su participación en él, sino que más bien al contrario, deberá ser la manera como los ciudadanos participan privadamente en la construcción consciente de su comunidad. De ahí que la Asamblea de los estamentos sea el elemento indicado para cubrir las relaciones entre ambas esferas.

En cuanto a los individuos específicos que integran los organismos estatales (los funcionarios) Hegel señala que sus características personales (20) les colocan por encima de los antagonismos de la sociedad civil. De esta forma se impide toda diferenciación profunda en el seno del Estado, ya que en él no hay ningún interés personal que defender, sino únicamente apreciaciones diversas del interés universal.

Así pues, podríamos diferenciar dos niveles de organicidad en la teoría hegeliana del Estado:

1ª En cuanto a las relaciones entre las diversas configuraciones éticas: la familia, la sociedad civil y el Estado propiamente dicho, cuyas oposiciones deben ser superables en el interior del último. Para el ciudadano, eso significa que la búsqueda del interés privado no debe ser incompatible con el interés general, sino armonizable con éste e incluso más, su forma privada de contribuir a él (21). El instrumento fundamental de superación de los aparentes antagonismos es la Asamblea estamental.

2ª En el seno del Estado las relaciones entre los diversos organismos (Instituciones) no pueden ser tampoco antagónicas, sino que se

armonizan mutuamente ya que en ellas no existe, por definición, ningún interés privado, sino meras diferenciaciones del interés general.

Concepto de Estado.-

Vemos, pues, que sí existe una determinada "organicidad" en la teoría hegeliana del Estado, cuyos fundamentos filosóficos hay que investigar. A este respecto, conviene señalar, en primer lugar, que el término Estado (Staat) tiene en Hegel varios matices distintos. Por una parte se aplica para designar la esfera de las "estrictas Instituciones estatales" o, como él mismo dice en los Principios de Filosofía del Derecho,

"la Constitución o el derecho estatal interno" (22).

Desde este punto de vista, el Estado estaría integrado por las instituciones representativas de los diversos poderes, el legislativo, el gubernativo y el ejecutivo, cuyo conjunto formaría un todo orgánico. Este todo es lo que antes he llamado el Estado propiamente dicho, cuya regulación compete a la Constitución.

Por otra parte, Hegel utiliza también el término Estado para designar la

"totalidad articulada de sus círculos particulares" (23), círculos que abarcan el conjunto de la vida colectiva, incluidos los estamentos de la sociedad civil. Esto significa que en su concepción, el Estado no puede limitarse a las Instituciones que son el soporte de los diversos poderes, sino que debe interpenetrarse con las demás esferas revirtiendo sobre ellas y, por tanto, tiene que ampliarse con una serie de nexos (mediaciones), por medio de las cuales penetre en

las esferas inferiores y éstas sean mantenidas en él.

Estos nexos son elementos u organismos estatales, tales como el Derecho privado, la Judicatura o la Policía, cuyo campo de actuación se encuentra en el seno de las esferas éticas inferiores a las que regulan y racionalizan, reabsorbiéndolas en la unidad totalizadora que forma el Estado. Sin embargo, esta tarea sólo puede llevarla a la práctica totalmente, un Estado que esté racionalmente articulado, es decir, aquél cuyos organismos manifiesten transparentemente su universalidad y, por tanto, hagan consciente su intervención en las demás esferas. De ahí que la racionalidad de la estructuración de los organismos estatales (24) y la legitimidad de su intervención en las otras esferas éticas, sean dos aspectos que, aunque diferentes, están estrechamente relacionados, pues constituyen aspectos correlativos del Estado moderno.

Esta constatación tiene especial importancia para la sociedad civil que, aunque parezca ser el momento de disolución o desgarramiento, es mantenida dentro de los límites de una oposición aparente por estos instrumentos y, a otro nivel, por la Asamblea estamental (25). Más adelante, al estudiar las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, volveré sobre este tema.

En otras palabras, el Estado hegeliano no es solamente un complejo orgánico institucional legalmente establecido sino además, un conjunto de Instituciones y de actuaciones que revierten sobre las otras esferas éticas, dándoles un nuevo carácter, el de pertenecer a la to-

talidad ética que (26) las engloba. Su función, es, pues, la de armonizar toda la vida ética o, lo que es lo mismo, posibilitar que se superen las diferencias entre las diversas esferas, materializando su raíz común, el ámbito espiritual del pueblo.

Esta tarea el Estado la realiza generando los elementos mediadores a que antes me refería, con lo cual rebasa el marco de las meras instituciones de soberanía y tiende a ampliarse al conjunto de la vida social, racionalizándola (por ejemplo el papel del Derecho público y de las instituciones públicas en la familia y en la sociedad civil). Esta ampliación del concepto de Estado, junto a la legitimación de su intervención en las otras esferas éticas, creo que es lo que permite valorar la Staatslehre hegeliana como la teoría del Estado moderno, cu ya especificidad ha teorizado (27).

De este modo, el concepto hegeliano de Estado como totalidad ética rebasa el marco de sus organismos peculiares, incluso ampliados con aquellos otros elementos cuya función es la de mediar con las demás esferas éticas, para constituir una última unidad que sea la síntesis de sus propias instituciones con las otras manifestaciones éticas, aparentemente naturales y ajenas a él, tales como la familia y la sociedad civil. En este sentido el concepto hegeliano de Estado equivaldría al de nación organizada, o sea al de una comunidad estructurada que reproduce conscientemente su propia vida (28). En último término el Estado hegeliano constituiría una última unidad mediada de sus diferencias (las esferas éticas naturales), por medio de las cuales se reproduce.

Es decir, junto al significado de Estado como organismo político (ya sea que se lo considere desde el punto de vista de las Instituciones estrictamente estatales o se lo amplíe con aquellas otras que están constitutivamente referidas a las demás esferas éticas) Hegel lo utiliza también para designar la totalidad dinámica de la vida colectiva. Esto explicaría que el Estado pueda (y deba) intervenir en la sociedad civil o en la familia o que, desde otra perspectiva, esas esferas éticas presupongan su existencia, es decir presupongan la existencia de su vida colectiva racional, contenido último de este concepto en sentido lato.

Nos encontramos aquí con dos aspectos de una misma realidad. En su aspecto estático, el Estado es para Hegel un conjunto articulado de Instituciones diversas, en el aspecto dinámico un conjunto de actividades que configuran toda la vida ética de un pueblo, incluidas aquellas esferas aparentemente naturales. Por otra parte el Estado es capaz de esta labor unificadora, porque en sí mismo, no es más que la objetivación consciente y voluntaria del Espíritu ético, es decir la manifestación más pura del Espíritu del pueblo que, como tal, es vivo y actuante, generador de sus diferencias. Es, como dice en otra ocasión, el lugar en que se produce lo universal.

Sin embargo, sólo un Estado que no caiga a su vez en la particularización, sino que actúe conscientemente como Espíritu ético, será capaz de realizar totalmente su labor de unificación, por tanto, será capaz de desvelar y reflejar el carácter general (espiritual) de toda la vida ética.

La Eticidad del Estado hegeliano.-

Resumiendo podríamos decir que, si bien hay una diferencia entre el contenido estricto del concepto de Estado (= Estado político) y su contenido lato (totalidad socio-estatal), ambos elementos se complementan, ya que la existencia del primero es el presupuesto de la eficacia del segundo, es decir, sólo en un Estado en sentido estricto, organizado como tal, será posible que las demás esferas éticas sean normativizadas y reasumidas en la vida ética del pueblo.

A su vez, el conjunto del Estado (es decir tanto sus organismos estrictos como aquellas instancias mediadoras de que dispone en las demás esferas éticas) puede cumplir esta función armonizadora, porque él es la auténtica realidad del Espíritu ético. Para Hegel, el Estado es la realidad viva del Espíritu del pueblo, cuyas diferencias son producto de su propia dinámica y se superan en la unidad sustancial que constituye el pueblo. E igual que el Espíritu del pueblo se mantiene uno en sus diversas manifestaciones: arte, ciencia, religión,... el todo articulado del Estado en que éste se constituye, se mantiene a través de sus diferencias internas y sólo existe en función de ellas (29).

Es decir, la existencia de las Instituciones estatales sólo es totalmente comprensible desde el momento en que no se las considera como la expresión de determinados intereses particulares (incluso desde la perspectiva del Estado), sino como manifestaciones diferenciadas de los intereses generales. Sólo por eso, es por lo que pueden actuar eficazmente sobre las demás esferas éticas, ya que éstas son también

manifestaciones del Espíritu del pueblo, pero a un nivel inferior, es decir no expresan su carácter espiritual sino que aparecen como esferas naturales, cuya universalidad desvela aquél (30).

El concepto de Estado en sentido amplio, o sea en su acepción de totalidad organizada de la vida colectiva funcionaría pues, como sinónimo de pueblo organizado racionalmente (libremente) (31), o sea, como definición de aquella configuración nacional que un pueblo se da a sí mismo libremente y a partir de la cual ocupa su lugar en la Historia. De este modo, el concepto hegeliano de Estado nos remite al concepto de una configuración específica de la vida colectiva, a la que habría que pensar, al margen del contenido concreto de sus leyes y de sus instituciones, como una forma determinada de configuración social; en otras palabras nos permite obtener el concepto de forma-Estado.

Esta forma-Estado se caracteriza porque realiza conscientemente la sustancia espiritual. En efecto, mientras que para Hegel, la familia y la sociedad civil constituyen las dos primeras raíces éticas en las que el Espíritu se manifiesta todavía a nivel inconsciente, de una forma natural, en el Estado entendido como forma racional de organización de la vida colectiva, el Espíritu ético se encuentra por primera vez a sí mismo, ya que se manifiesta y se conoce conscientemente; dicho en términos hegelianos "llega a la conciencia de sí" (32).

De este modo el nexo que une la teoría jurídico-política hegeliana y el conjunto del sistema, y que permite explicar sus particularidades, es el carácter específico de la "eticidad" del Estado, es decir

el hecho de que éste represente la "realidad" (Wirklichkeit) que el Espíritu se da conscientemente a sí mismo.

"El Estado es -dice Hegel- la realidad (Wirklichkeit) de la idea ética, (es) el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe"(33).

El Estado es, pues, la vida real (material) organizada, que el Espíritu se da a sí mismo en su desarrollo temporal.

Podríamos, pues, establecer el siguiente esquema general:

1ª El término Estado designa el conjunto de las estrictas Instituciones estatales, que forman un todo orgánico cuya tarea es producir lo universal.

2ª La existencia de estas Instituciones como organismos universales, legitima su intervención en el conjunto de la vida ética, incluidas aquellas esferas éticas que parecen naturales: la familia y la sociedad civil.

3ª Para realizar esta actividad el Estado genera organismos mediadores o da carácter universal a ciertos organismos particulares.

4ª Como consecuencia de su actividad las esferas éticas naturales quedan reabsorbidas en una unidad superior = Estado.

5ª Esa unidad superior de toda la vida ética (=Estado =configuración racional de la vida colectiva) es la totalidad de la realidad material

que se da el Espíritu del pueblo.

6ª Dado que la existencia real del Espíritu es consustancial de la existencia de su realización, el Espíritu del pueblo no puede existir realmente como tal más que a partir de la existencia del Estado. Luego existencia real del Espíritu del pueblo = existencia de la forma-Estado.

7ª El establecimiento del Estado supone la entrada en la Historia para el pueblo que lo realiza.

El carácter específico de la eticidad del Estado, a saber, el hecho de que sea la manifestación propiamente universal del Espíritu del pueblo, plantea una serie de consecuencias. En primer lugar, exige un criterio inmanente para valorarlo, es decir un criterio que se base en la correspondencia con el momento de desarrollo del Espíritu al que encarna. Para Hegel no puede hablarse en términos generales de "buen" o "mal" Estado, aludiendo a la mayor o menor proximidad de un Estado existente con relación al modelo teórico, sino que todo Estado es "bueno" si corresponde al momento de desarrollo del Espíritu del pueblo, es "malo" si se aparta de él, le coarta o le condiciona.

Esta cuestión la expone el autor claramente en su análisis de la Constitución y resuena con palabras proféticas en un país como el alemán, hacedor de constituciones.

"La constitución de un pueblo determinado depende en principio de la forma de ser y de la cultura de su autoconciencia;

ahí reside su libertad subjetiva y, con ella, la realidad de su constitución. El querer dar a un pueblo una constitución a priori, al margen de que su contenido sea más o menos racional olvida en su empeño el momento en que ella no es más que un objeto de pensamiento (Gedankending). Todo pueblo tiene, por tanto, la constitución que le corresponde y le está adecuada"* (34).

Si eso es así no cabe juzgar un Estado concreto y con él su Constitución, entendida en el sentido moderno como

"estructuración básica del poder del Estado" (35),

más que a partir del proceso y del momento histórico que le da vida o, dicho en otros términos, más que a partir del contexto en el que surge, el margen de cualquier criterio preestablecido. En expresión hegeliana todo Estado debe ser considerado como una forma de conciencia del Espíritu, que corresponde a un determinado estadio de su desarrollo. Al mismo tiempo su propia dinámica impide caer en cualquier relativismo, ya que de hecho el Estado moderno, en su síntesis de objetividad y de subjetividad, de autoridad y de libertad, marca el punto más alto de desarrollo del Espíritu universal.

El Estado como individuo y los individuos reales.-

En segundo lugar, el Estado así concebido, como realización consciente del Espíritu del pueblo, representa la culminación de la eticidad, porque supone la configuración consciente de la vida colectiva, es decir supone que en él la vida ética es asumida por el Espíritu como su propia realidad, reproducida y regulada por él. Por eso su exis

* Subrayado mío

tencia en la forma moderna, es la consumación de la eticidad natural y la reincorporación o la reasunción de ésta en la vida del Estado. Por otra parte, eso exige que la fundamentación no pueda apoyarse, a su vez, en ningún elemento natural, sino que se derive totalmente de la libre acción del Espíritu, o sea de su Voluntad.

En efecto, Hegel plantea que la novedad del Estado moderno es haber puesto como su fundamento un "principio de pensamiento" (Gedan-kenprinzip), el principio de la voluntad general (36). De este modo el Estado deja de considerarse dependiente de fenómenos naturales (como los impulsos), o meras opiniones subjetivas (su necesidad para la preservación de los intereses particulares), para elevarse al rango de las realidades espirituales, es decir de aquellos productos de la actividad del Espíritu que no expresan más que los designios de su Voluntad.

A este respecto, hay que decir que Hegel considera siempre el Espíritu bajo la forma de un Yo (de un Yo colectivo) cuya realización deberá tener también los rasgos de la individualidad. De ahí que el Estado se presente como "individuo" (37), es decir, según veíamos antes, como una unidad viva y articulada, de carácter individual.

Es por eso, dice Hegel, que

"el Estado considerado en sí mismo es una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos. Pero es real y la existencia puramente universal debe particularizarse en voluntad y actividad individuales" (40).

Es decir, el Estado no existe más que a partir de la acción de los individuos, su existencia es siempre producto de acciones individuales en las cuales surge "algo más" (41) de lo que los individuos piensan y saben, incluso más de lo que quieren hacer, porque ellos mismos están sumergidos y participan ya de antemano de una totalidad espiritual colectiva, que se realiza a través de ellos.

De alguna manera volvemos al anterior problema del todo hegeliano que, sin ser diferente o extraño a sus miembros, supone una configuración de los mismos que les da un nuevo sentido. De esta forma el Estado moderno no es algo ajeno a los individuos que surja en función de alguna fuerza sobrenatural sino que es su propio producto, pero un producto que excede inicialmente, de su conciencia y de su intención. De ahí que para Hegel el surgimiento del Estado no sea en sí mismo el resultado de una acción individual consciente, sino la obra de los estadistas, de los genios, de estos seres humanos extraordinarios que realizan lo espiritual (42).

Con todo, su novedad no está tanto en su surgimiento, sino en su estructuración y en el hecho de que en él su naturaleza, que es espiritual, se haya vuelto transparente para sí mismo, eliminando todo rasgo de naturalidad. El Estado moderno es pues, aquél cuyo contenido no se manifiesta en la forma de las costumbres sino en la forma de las leyes, es decir, de las normas que se imponen porque proceden de la Razón y no porque su contenido esté dado en la vida cotidiana, o aparezca como tal. En el Estado moderno el Espíritu se da sus propias configuraciones, sabiendo que son suyas y que son racionales, de modo que

sus manifestaciones devienen manifestaciones conscientes y voluntarias, es decir libres.

Al mismo tiempo, dado que el Espíritu no existe al margen de los individuos, su actividad consciente estará mediada por la conciencia y la voluntad de los sujetos (de los ciudadanos). De este modo, la Constitución del Estado moderno no es incompatible con la potenciación de la voluntad subjetiva, propia de esta época, sino que por el contrario ambas se complementan, pues el mantenimiento de esa forma de Estado sólo es posible, si la voluntad subjetiva lo reconoce como su esencia espiritual y por tanto, ve en él y en su existencia, la verdad de su subjetividad.

En consecuencia, Hegel afirma que el

"principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para, al mismo tiempo, retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando así a ésta en aquel principio mismo" (43).

Es decir, los Estados modernos constituyen una síntesis del principio de la subjetividad con la necesaria objetivación de las esencias espirituales. De este modo, su novedad reside en que la objetivación inherente a toda forma de eticidad surge como resultado de una voluntad consciente, a la que concibe como fundamento de la realidad del Estado y de su validez.

Como contrapartida la satisfacción del principio de la subjetividad que el mundo moderno ha puesto de relieve, no puede darse, según Hegel, más que en el seno de un Estado en el que se plasmen objetivamente las leyes racionales que rigen el mundo de los hombres, ya que, como ha demostrado toda su crítica a la moralidad subjetiva, la pretensión de elevar la autoconciencia a único criterio de moralidad, lleva a un callejón sin salida en que faltan los criterios materiales de qué sea en realidad el bien.

Por eso la defensa de la subjetividad lleva incorporada, como su otra cara, la exigencia de que existan objetivamente las leyes que enuncian el contenido moral, es decir aquello que constituye el contenido de los derechos y de los deberes que todo sujeto debe cumplir (44), aunque ahí el deber no deriva de que aparezca como tal ante la conciencia moral, sino de que sea formulado por la conciencia ética, o sea por el Estado. En último término ésta es la razón de que Hegel insista en la necesidad de una "ética concreta", representada por el Estado y sus Instituciones (45).

Correlativamente, sólo si el Estado es realidad espiritual, materialización de la vida del Espíritu, podrá asegurarse su pretensión de universalidad por encima de las meras convicciones subjetivas, pues sus normas y preceptos (sus leyes) formarán el contenido de los deberes particulares. Y al mismo tiempo si, como ocurre en el Estado moderno, no se presenta como algo dado, como algo natural, sino como resultado de la voluntad libre, su propia estructura denotará su carácter espiritual, su peculiaridad de ser producto del Espíritu. La eticidad del

Estado moderno es, pues, una eticidad peculiar, que ha perdido todo rasgo de naturalidad y se presenta como lo que es, puro producto espiritual. De ahí que represente la culminación de la eticidad y la reasunción de ésta en la vida del Espíritu. De ahí por tanto, que el Estado sea libre.

El Estado como objetivación del Espíritu (el Espíritu Objetivo).-

Por último, el análisis del concepto hegeliano de "eticidad" nos permite comprender más claramente la función del Estado en el conjunto de la filosofía hegeliana. En efecto, la eticidad no es más que la vertiente objetiva, cuya culminación representa el Estado, de la auto-determinación del Espíritu en la Historia. Para Hegel

"la eticidad es (...) el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia"

(46),

es decir, lo "ético" constituye la realidad (Wirklichkeit) del Espíritu, el mundo que éste se construye a lo largo de la Historia por medio de las conciencias y las voluntades individuales, pero que, precisamente por ser "objetivo" aparece a la autoconciencia como algo dado, como algo que no es inmediatamente suyo, sino que precisa ser reconocido. De ahí que en otros fragmentos lo defina como la "segunda naturaleza" (47), como aquella naturaleza "mediata" que el Espíritu engendra de sí mismo por medio de las acciones humanas.

El matiz objetivo de la eticidad es tremendamente importante, porque la objetividad es una categoría dialéctica esencial, en cuanto que es la que permite el paso de la inmediatez del en sí al reconoci-

miento del para sí (48). De este modo la objetivación del Espíritu en las esferas éticas constituye su salida del "ensimismamiento" y su explanación en un ser-otro, a partir del cual revierte sobre sí en la unidad mediada de sí mismo (la unidad espiritual) y de sus diferencias (la diversidad de las esferas éticas naturales). Esa unidad dialéctica, en la que se condensan la objetivación y la individualización (recuperación de la identidad), es el Estado.

Hasta tal punto la objetivación es inherente al desarrollo del Espíritu que Hegel plantea que, en realidad, siempre ha habido alguna forma de Estado y de Derecho, y los hombres siempre han tendido a regular colectivamente su vida social (49), aunque hasta el establecimiento del Estado moderno haya revestido siempre, la forma de la eticidad natural, en la que las leyes regían como costumbres, cuya apariencia natural empañaba el carácter libre de la actividad del Espíritu.

La exigencia de objetivación es, pues, inherente al esfuerzo de autodeterminación del Espíritu y, por tanto, constitutivo de su naturaleza. Antes he examinado la concepción hegeliana, según la cual el Espíritu no es otra cosa que su esfuerzo por hacerse, por autoproducirse conscientemente. Sin embargo, sin el llevar a la existencia un concreto espiritual, este esfuerzo no pasaría de ser el esfuerzo especulativo del pensamiento, tal como se presenta en la Lógica (50). Según la terminología hegeliana, una consideración de la Voluntad Libre (51) al margen del Estado, sería una consideración "abstracta" de la misma, es decir, una consideración que no tendría en cuenta el

producto de su actividad. Y dado que el Espíritu es el producto de sí mismo, en rigor sería impensable a nivel concreto una actividad espiritual, como es el proceso de autodeterminación del Espíritu que prescindiera de su objeto, la autodeterminación consciente o la constitución del Estado.

Aún sin entrar en un análisis histórico-biográfico sobre los desplazamientos de la eticidad en el seno de la filosofía hegeliana (52), sin embargo hay que decir que en el Hegel maduro el pensamiento del Estado ocupa un lugar central, y esto por dos razones, porque el Estado moderno supone, como hemos visto, la culminación de la eticidad y porque ésta es, a su vez, una manifestación esencial de la vida del Espíritu. De este modo en los últimos escritos, los Principios de la Filosofía del Derecho y las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal la concepción del Estado como realización espiritual, ocupa parte del espacio que anteriormente había estado destinado a la captación figurada de lo Absoluto (la Religión), y a su ciencia (la Filosofía). E incluso en esta última obra, Hegel parece haberlo revalorizado hasta el punto de que en él hunden sus raíces manifestaciones del Espíritu Absoluto como el arte o la ciencia.

El análisis de este problema que, en mi opinión, está ligado al de las relaciones entre Espíritu Absoluto/Espíritu Objetivo, excede sin duda de los límites de esta presentación del pensamiento político hegeliano. Por ello me limito a señalar que en el Hegel de los últimos escritos, el que Marx conocía mejor y aquél al que se refirió en su primera crítica de 1843, el Estado representaba la máxima obje-

tivación del Espíritu a nivel histórico, de modo que su concepto que daba ligado internamente al conjunto de la filosofía hegeliana, ya que se trataba de un concepto inherente al de Espíritu, cuya génesis era, asimismo, una génesis dialéctica.

Estado y Derecho en la filosofía hegeliana.-

Por último hay que decir que el Estado así constituido es, a su vez, el soporte de la validez del Derecho. Ya en la Fenomenología del Espíritu, Hegel había afirmado que

"el lenguaje del Espíritu ético es la ley..." (53).

Más tarde, en los Principios de la Filosofía del Derecho, vuelve sobre este planteamiento afirmando que el

"sistema del Derecho es (...) el mundo que el Espíritu se produce a sí mismo como una segunda naturaleza" (54).

Podríamos pues decir que, si bien el Estado moderno culmina la eticidad, la producción del Derecho es el rasgo constante de la misma, ya que, como hemos visto, la eticidad no es más que la vertiente objetiva de la dinámica del Espíritu, cuyas formulaciones, cuyo lenguaje constituye el Derecho. De este modo, como subraya N. Bobbio, comentando un texto hegeliano, el Derecho ocupa un lugar fundamental, porque es el lugar de

"existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente" (55),

que abarca desde las determinaciones más inmediatas como las costumbres a las más elevadas como la Constitución del Estado.

A su vez esta consideración implica que el auténtico Derecho es aquél que es sabido y reconocido como tal, por tanto, aquél que está fundado en el Espíritu consciente de sí, es decir en el Estado. Esto significa que para Hegel, todo Derecho será en definitiva Derecho positivo, es decir Derecho formulado y plasmado en leyes.

"El derecho en la sociedad es lo que la ley quiere",
y prosigue

"la voluntad existe como voluntad individual, esto es el Estado" (56).

Por tanto, en primer lugar y en contra de otras posiciones jurídicas, el punto máximo de desarrollo del Derecho está constituido por el Derecho positivo, que prevalece sobre las costumbres. En segundo lugar, la validez de este Derecho está apoyada en el Estado, es decir consiste en que deriva de él. De este modo puede decirse que las leyes son tales porque son expresiones espirituales, mandatos de la voluntad colectiva individualizada en el Estado, en las que éste expresa las normas de vida de un pueblo. Estas normas que, en la colectividad primitiva, aparecen como costumbres, a las que el sujeto se somete inconscientemente, en el Estado moderno han sido elevadas a principios conscientes de la autorregulación espiritual, con lo cual el Espíritu ha alcanzado un nivel superior de conciencia en sí.

Estado y Derecho están pues, profundamente interrelacionados, no solamente porque el derecho positivo se apoya en el Estado y deriva de éste su validez, sino también porque el Estado como tal se constituye por medio de una norma de Derecho, que es la Constitución. Podríamos

decir que en la producción normativa habitual, la fuente del Derecho es el Estado, el cual se sirve también de este medio para establecerse, para regularse a sí mismo. El Derecho está pues, constituido por el conjunto de normas que rigen la comunidad, desde las que afectan a la persona individual (Derecho abstracto o Derecho privado), pasando por las que afectan a las esferas inmediatas de la eticidad (Derecho público referido a la familia o a la sociedad civil -regulación del matrimonio, normas administrativas, etc.-) hasta las que regulan la propia producción de lo universal (Derecho constitucional).

La validez del Derecho, aunque apoyada en un primer momento en el Estado que lo sustenta, queda referida en último término, igual que la legitimidad del Estado, a su correspondencia con el estadio de desarrollo del Espíritu del pueblo. En este sentido Hegel enuncia un criterio de valoración semejante al que antes señalé para valorar a éste.

"Según su contenido este Derecho (el derecho positivo) obtiene un elemento positivo a) del particular carácter nacional de un pueblo, del estadio de su desarrollo histórico y del conjunto de las condiciones que pertenecen a la necesidad natural; b) de la necesidad de que un sistema de Derecho legal deba contener la aplicación del concepto universal a la naturaleza particular de los objetos y casos que se dan exteriormente... c) de las determinaciones últimas que son necesarias en la realidad para llegar a la decisión" (57).

Es decir, en último término, el derecho positivo, además de estar apoyado en el Estado que es la primera fuente de su validez, debe corresponder en todos los aspectos, al pueblo para el cual está legislado y debe incluir ciertas normas de tipo especial que regulen los órganos encargados de aplicarlo (punto c). Por supuesto que dado el carácter ético del Estado hegeliano al que antes me he referido, no puede haber contradicción entre Derecho y Estado, es decir el Derecho de un Estado legítimo es un Derecho válido, puesto que tanto uno como otro corresponden al momento de desarrollo del Espíritu del pueblo.

En la filosofía hegeliana el Derecho cumple pues una función especial, la de configurar el conjunto de las relaciones sociales o de regular, en concreto, la vida colectiva (58). De alguna manera podríamos decir que es el brazo activo del Estado, o el modo concreto en que éste desarrolla su actividad.

"El sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada" (59),

dice el autor, es decir el conjunto organizado de normas por medio de las cuales el Estado (el Espíritu consciente de sí), despliega su actividad en todas las esferas éticas. A su vez, el contenido de las normas no es más que la sustancia espiritual del pueblo que halla expresión en ellas, y su función la actividad objetivadora de lo universal.

Es de observar que por debajo de su formulación, Hegel abandona completamente cualquier fundamentación de tipo iusnaturalista clásico, para identificar el Derecho con el Derecho positivo (la ley), cuya va-

lidez estriba en que dimana del Estado. Ello le lleva a rechazar cualquier tipo de validación formal como la kantiana, o basada en los derechos de la individualidad como la fichteana. Para él, el Derecho es el momento de la existencia objetiva de lo universal, cuya verdad y cuyo valor consisten solamente en eso (60).

Sin embargo sus relaciones con el iusnaturalismo, especialmente con lo que hemos llamado "iusracionalismo" o fundamentación filosófica del Derecho son más complicadas, desde el momento en que puede decirse que Hegel lleva al extremo los presupuestos de aquella actitud (61). En efecto, el iusnaturalismo clásico planteaba la necesidad de encontrar un fundamento de la validez del Derecho, que fuera eterno y universal, pero al margen de cualquier instancia religiosa o sobrenatural. En el primer momento esto significó que el Derecho debía reflejar determinados datos constitutivos de la naturaleza humana, considerada de modo ahistórico. El criterio de valoración del Derecho fue, pues, su concordancia con lo que vino en llamarse "derecho natural", es decir con el conjunto de principios que derivaban de dichos rasgos permanentes de la naturaleza humana.

Como hemos visto antes, esto significaba una preeminencia del Derecho natural sobre el Derecho positivo (62) y en definitiva una reducción del segundo al primero, desde el momento en que la propia constitución del Estado y por tanto todo el Derecho público, se retrotraía a una ley natural. Sin embargo, la novedad del planteamiento filosófico de esta problemática, consistió en formular una nueva concepción de la naturaleza humana, por la que ésta se reducía en de-

finitiva a la libertad. Es decir, desde el momento en que Kant planteó que el único rasgo constitutivo del hombre y por tanto el único derecho originario era la libertad, en rigor el contenido del viejo derecho natural desaparecía como criterio de valoración, para ser sustituido por la racionalidad formal, es decir por la forma universal de la ley como único criterio de validez.

Hemos visto también que en estas mismas coordenadas, Fichte intenta una deducción material del Derecho, es decir una deducción en que el contenido del mismo y las normas de su aplicación se deriven del papel que cumple en el sistema de la Razón, de su función para crear las condiciones materiales del ejercicio de la moralidad. Por tanto, el Derecho válido será aquél que coadyuve a realizar la libertad del individuo en el mundo.

Hay, por tanto, un determinado rasgo en la consideración filosófica del Derecho de estos autores que coincide con la posición hegeliana; su idea de que la validez del Derecho, en último término, no consiste en que incorpore determinados rasgos naturales, sino en que sea el conjunto de las leyes de la libertad, es decir, las leyes que en su forma y en su contenido aseguran el desenvolvimiento libre (= no sujeto a constreñimiento alguno) de los sujetos. Para ellos el Derecho es una condición de la existencia de la libertad.

En este aspecto Hegel prosigue la tradición "iusracionalista" o filosófica del Derecho, reforzando su aspecto positivo, ya que lo concibe como "la propia existencia de la libertad", y radicalizando la

oposición entre naturaleza y libertad (63). El Derecho no tiene nada que ver con la naturaleza entendida como algo que está constituido de una determinada manera, sino que es pura acción del Espíritu, por tanto, puro producto de su dinamismo; en último extremo de su voluntad. El hecho de que el Espíritu sea concebido como absoluta libertad elimina pues, todo rasgo de naturalidad del Derecho, que se convierte en un producto puramente espiritual, "artificial" (64), cuya validez estriba en que ese carácter espiritual surja a la luz (de ahí la necesidad de que sea promulgado como ley), por la potencia espiritual en el mundo, es decir por el Estado.

Así pues, para Hegel no se trata de suponer que la libertad existe (aunque sea con la mayor seguridad) para preservarla o para posibilitarla, sino de realizarla concretamente en el único ámbito en que esto es posible, en el ámbito de la colectividad, mejor dicho, de la colectividad organizada, o sea del Estado.

Con eso podríamos decir que Hegel lleva hasta sus últimos extremos el pensamiento inicial del iusnaturalismo clásico, formulando una instancia concreta de fundamentación del Derecho de tipo no sobrenatural, y que no es otra que la colectividad humana considerada como una comunidad libre, como un Estado. En palabras de N. Bobbio, lo que Hegel combate no es tanto la posición básica del iusnaturalismo (la búsqueda de una nueva fundamentación del Derecho), sino

"la concepción privatística del Derecho que les atribuye,
con razón o sin ella" (65).

Es en este sentido en el que puede decirse que sigue su línea funda-

mental de pensamiento sustituyendo el

"primado del Derecho privado por el Derecho público" (66) es decir, el Derecho basado en la persona y destinado a su preservación por el Derecho basado en el Estado y destinado a la comunidad.

El concepto de sociedad civil (bürgerliche Gesellschaft).-

Otro punto capital de la teoría jurídico-política hegeliana es el problema de las relaciones entre la "sociedad civil" (67) y el Estado, no sólo porque la introducción de esa distinción supone una novedad en el pensamiento de su época, sino también, de cara a mi propósito, porque la crítica marxiana está especialmente referida a esta cuestión. Como veremos más adelante, la Crítica al Derecho hegeliano del Estado y los artículos de los Anales franco-alemanes (la crítica de Marx a la filosofía hegeliana, formulada en 1843) cuestionan profundamente las relaciones entre ambas esferas, hasta demostrar la imposibilidad de armonizarlas.

El proceso histórico-biográfico a lo largo del cual se ha formado el concepto hegeliano de "sociedad civil", es un proceso largo y complicado que, en gran parte, se corresponde con los desplazamientos del concepto de "eticidad" y con las transformaciones de los conceptos de "Derecho" y de "Estado". Así, aunque ya en los escritos del año 1802 (System der Sittlichkeit) se traten algunos de los problemas, que luego integrarán el apartado de la sociedad civil en los Principios de Filosofía del Derecho, se los considera como problemas propios de aquella parte del Estado que constituye, lo que Hegel llama el "sistema de las necesidades" (System der Bedürfnisse) sin independi-

zarlo del mismo (68).

El concepto de sociedad civil, a la que todavía no se designa con este nombre (esto no ocurre hasta 1821), aparece en un primer momento ligado al concepto de Estado como "estado natural", "estado de la necesidad" o "sistema de las necesidades", y no es hasta la Rechtsphilosophie de 1821 (69), cuando aparece por primera vez el término "sociedad civil" (bürgerliche Gesellschaft), claramente separado del concepto de Estado (Staat en sentido estricto) y situado entre éste y la familia.

Esto significa que, si bien los problemas que constituyen la peculiaridad de la sociedad civil son una constante del pensamiento hegeliano, su formulación como parte específica de la teoría jurídico-política o doctrina de la eticidad, es relativamente tardía. Eso podría ser debido al carácter ambiguo, como luego veremos, de la propia sociedad civil, situada entre lo natural y lo espiritual, y a la desconfianza de Hegel frente a la economía clásica y su defensa del *laissez-faire*. Es decir, parece como si desde el principio Hegel hubiera desconfiado de la dinámica interna de la sociedad civil, y se hubiera esforzado por mantenerla unida al conjunto del Estado (70).

En contra de la opinión corriente en esta cuestión, que ve en su tratamiento el pretexto de que Hegel se vale para introducir en su Staatslehre el examen de la economía clásica, I. Fetscher señala que más bien al contrario, el autor en su proceso de maduración, se ve cada vez más requerido a independizarla del resto del Estado,

pero que lo hace siempre con extrema cautela y con gran desconfianza (71). Esta apreciación sugiere una nueva visión de la sociedad civil, mucho más estatalizada de lo que la presentaba la opinión tradicional.

En los Principios de Filosofía del Derecho, la sociedad civil, constituye la segunda esfera de la eticidad, separada de la familia y del Estado propiamente dicho, y es definida como aquella en la cual lo universal aparece estrechamente ligado a la satisfacción de los intereses particulares, como limitación exterior de la particularidad. Hegel se expresa en los siguientes términos:

"es un sistema de dependencia multilateral en el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en éstos y sólo así existen realmente y están asegurados" (72). "Por tanto," prosigue Hegel, "se le puede considerar en primer lugar (zunächst) como el estado externo o estado de la necesidad o del entendimiento (Äusseren Staat-Notstaat o Verstandesstaat)".

Es decir, ante una primera consideración la sociedad civil sería aquel aspecto de la vida de la comunidad que tiene que ver con las necesidades materiales (mantener y reproducir la vida en su aspecto material). Afectaría, por tanto, a aquellas actividades por medio de las cuales la comunidad produce los medios materiales de vida o los conserva, o sea al conjunto de la vida económica colectiva.

Hegel explica claramente que estas actividades son el objeto de

estudio de la Economía política (Staatsökonomie) y cita explícitamente a algunos de los economistas clásicos (A. Smith, Say y Ricardo), (73) cuyo mérito -dice- es el de

"hallar las leyes de una masa de hechos contingentes" (74).

Nos encontramos, pues, ante un primer problema: la sociedad civil es una esfera de la vida del pueblo que, sin embargo, no es una esfera de la libertad, es decir que no aparece como vida colectiva más que en el aspecto negativo de choque de una particularidad con las otras, y cuyo desarrollo parece estar regido por leyes "naturales", o cuando menos por conceptos del entendimiento, pero no por normas racionales en el sentido pleno.

Es de notar que en su tratamiento de la cuestión Hegel utiliza categorías económicas clásicas, tales, como el concepto de trabajo en un sentido muy próximo a la concepción smithiana (75). Asimismo Hegel introduce aquí el análisis de los "estamentos" (clases) entendidos como,

"sistemas particulares de necesidades, de medios de trabajo, de modos de satisfacerlas y de cultura teórica y práctica" (76).

es decir en un sentido mucho más próximo al concepto de clase en la moderna sociedad industrial, que al de los estamentos medievales.

Por tanto podríamos decir que, en una primera aproximación, la sociedad civil hegeliana parece corresponder al modelo teórico de la sociedad industrial de su época, con especial referencia a la sociedad inglesa, cuya teoría económica conoce y cuyas categorías utiliza.

Sin embargo, Hegel prosigue su análisis de la sociedad civil ampliando esta primera consideración de la vida económica, con la presentación de una serie de organismos estatales "no económicos sino administrativos" cuya función es, precisamente, la de regular las relaciones económicas. Estos organismos son la Judicatura y la Policía ante los cuales, dice Hegel

"el miembro de la sociedad civil tiene el derecho de asistir y el deber de presentarse para exigir sus derechos"(77).

La función de esos organismos es la de garantizar los derechos individuales y también, especialmente en el caso de la Policía (que viene a ser algo así como el equivalente del actual poder civil) la de velar por los derechos públicos, en cuestiones tales como la de asegurar la subsistencia de todos los ciudadanos, la prevención de la escasez de productos, "la regulación de los precios de los artículos de primera necesidad" (78)... etc.

Esta cuestión es importante porque parece indicar que, a pesar de que Hegel separa la sociedad civil de la estructura estatal propiamente dicha, sin embargo no la considera, siguiendo a los economistas clásicos, como una esfera totalmente separada que se rige por sus propias leyes económicas, leyes de naturaleza distinta a las leyes propias del Estado (leyes "naturales"), cuya dinámica, por decirlo así, sería de distinto tipo. Por el contrario, la sociedad civil hegeliana forma parte, de hecho, del Estado entendido en sentido amplio, ya que es aquella parte de la vida colectiva que subviene a las necesidades materiales, cuya actividad no solamente está asegura-

da por organismos estatales (la Judicatura) sino controlada e incluso regulada por ellos (la Policía)

En este sentido, la sociedad civil hegeliana es también una forma de Estado, pero un Estado naturalizado, en el sentido de que, en él, la presencia de lo universal no es conscientemente sabida y querida por sus miembros, sino impuesta aparentemente desde fuera. Por eso Hegel puede afirmar que, si el Estado se concibe, como en su opinión hacen los iusnaturalistas, como resultado de un "pacto" cuya función consiste en preservar la libertad individual, de hecho se lo está con fundiendo con la "sociedad civil" (79), aunque al mismo tiempo, para justificarlo, haya habido que imaginarse un "estado de naturaleza" (Naturzustand), que en nada difiere

"en su concepto del que encontramos empíricamente en la existencia" (80).

La existencia empírica del estado de naturaleza es precisamente la sociedad civil.

Es decir, según Hegel, los iusnaturalistas, incluidos Kant y Fichte, al concebir el Estado como resultado de un pacto interindividual basado en una concepción individualista del mismo, confunden el Estado propiamente dicho con la consideración estatalizada de la sociedad civil, o sea con aquella configuración de la misma que no hace hincapié en la producción de la vida económica sino en la regulación de la misma en función de la libertad individual. Pero al mismo tiempo, para poder explicar la necesidad de esa nueva forma de sociedad estatalizada (puesto que como dice el propio Kant sociedad ha habido

siempre tanto en el "estado de naturaleza" como en el "estado civil") deben suponer un estado previo no-jurídico al que llaman "estado de naturaleza".

Por el contrario, para Hegel, la ficción del estado de naturaleza corresponde a la realidad empírica de la sociedad civil, es decir a su consideración inicial como esfera de la particularidad en la que reina el interés individual, mientras que el estado de los individuos correspondería al segundo momento de la misma sociedad civil, aquél en que ésta es considerada siendo en sí misma un momento del Estado en sentido amplio, pero todavía no consciente. Lo que falta pues en aquellos filósofos es, a su manera de ver, el pensamiento auténtico del Estado como realidad colectiva espiritual, creada conscientemente.

Hay por tanto una cierta ambivalencia en el concepto hegeliano de sociedad civil. Por una parte ésta es "estado de naturaleza" o modelo de vida social no regulada por las leyes del Estado sino por leyes naturales propias, no específicamente racionales, o cuando menos no formuladas como tales. Desde este punto de vista, la dinámica de la sociedad civil sería comparable a la de la naturaleza, es decir constituiría una esfera de actividad que los individuos no podrían dirigir conscientemente de modo colectivo, sino en el que se verían impelidos por su interés particular, incluso hasta la destrucción del interés general (de ahí la necesidad de que el Estado en cuanto personificación de éste controle su dinámica) (81).

Por otra parte la presencia de facto en la sociedad civil, de

organismos estatales con una función definida, da a entender que ella es también una forma de Estado, aunque aparentemente naturalizado, pero por ello mismo reasumible (y hasta cierto punto reasumida) en la forma superior del Estado propiamente dicho. Es por eso que N.Bobbio interpreta que la sociedad civil hegeliana

"no es tanto la descripción del sistema de la economía burguesa y de las relaciones de clase, cuanto la descripción del modo como en el Estado burgués las relaciones económicas están reguladas jurídicamente" (82)

es decir como el modelo teórico del aparato estatal que, en el estado capitalista, regula las relaciones económicas.

De este modo nos acercamos a lo que me parece que es la raíz de las distintas valoraciones históricas del concepto hegeliano y que no es otra que su intrínseca ambigüedad, ya que por una parte, Hegel describe con un realismo sin par la dinámica interna de la sociedad civil hasta el punto que puede llegar a amenazar con la destrucción del Estado, pero al mismo tiempo defiende que es reasumible en él.

Unas páginas más adelante Hegel afirma que

"la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos" (83),

después que, en un análisis muy realista, ha ido siguiendo paso a paso el desarrollo de la dinámica interna de la sociedad civil y ha demostrado como ésta inevitablemente, crea miseria. Según sus propias palabras

"si la sociedad civil funciona sin trabas, se produce en su

interior el progreso de la población y de la industria. Al generalizarse las conexiones entre los hombres en función de sus necesidades y de la manera que tienen de preparar y de producir los medios para ellas, aumenta la acumulación de riquezas, (...) pero por otra parte aumenta también la individualización y las limitaciones del trabajo particular y, con ello, la dependencia y la miseria de la clase ligada a este trabajo, lo que la incapacita para sentir y para gozar las demás libertades y especialmente para disfrutar de los beneficios espirituales de la sociedad civil" (84).

Estas palabras que, sin duda reflejan una concepción realista de la sociedad industrial de su época, con especial referencia a la sociedad inglesa (85), van seguidas de aquel famoso párrafo en que Hegel afirma:

"por medio de esta dialéctica suya, la sociedad civil es llevada más allá de sí misma; en primer lugar más allá de esta determinada sociedad, para buscar consumidores en el exterior, ..." (86).

Y aunque Hegel no termina la frase con un "en segundo lugar", de la disposición de los siguientes párrafos parece deducirse que el "segundo lugar" correspondería al papel de las corporaciones, definidas por él, como el elemento por medio del cual

"se reintroduce (zurückkehrt) en la sociedad civil lo ético, como algo inmanente a ella" (87).

Siguiendo en esta línea de interpretación cabría, pues, decir que la dinámica de la sociedad civil produce una serie de efectos desgraciados, crea miseria, empobrece a una parte de la población llegando incluso a marginarla, etc. si funciona sin trabas, es decir si se independiza totalmente del Estado y se configura como esfera autónoma al margen de lo ético. Hegel identifica históricamente ese tipo de sociedad civil con el modelo industrial de la Inglaterra de su época, cuya única forma de supervivencia, como él mismo refleja, es la colonización y la expansión más allá de sus fronteras territoriales. Podría decirse que esa dinámica lleva por sí misma al imperialismo.

Sin embargo, el modelo de sociedad que Hegel parece proponer no es tanto éste, cuanto el de una sociedad civil encuadrada dentro del conjunto del Estado, como momento suyo y por tanto subordinada al interés general. Es decir, la presentación de los desastres de la sociedad civil independizada, funcionaría como un argumento de su necesaria pertenencia al conjunto del Estado y por tanto, como justificación de la existencia de las corporaciones (por medio de las cuales el individuo particular participa en el Estado), y de la intervención de éste en la esfera económica.

De este modo lo que la dinámica de la sociedad civil llevada a sus extremos demostraría, es que

"la vida económica burguesa sólo puede continuar existiendo si es complementada por instituciones que operen de acuerdo con un principio distinto al del beneficio privado" (88).

Por supuesto que esta total independización de la sociedad civil es,

"solo una posibilidad " (89)

(aunque esté atestiguada históricamente), pero una posibilidad extremadamente peligrosa, ya que pone en cuestión toda la vida ética.

Así pues, podría decirse que frente al modelo inglés (que correspondería al modelo de desarrollo capitalista), Hegel presenta un modelo de Estado corporativo que, desde el principio, mantenga subordinada la esfera económica al conjunto de la vida del pueblo. A mi modo de ver, esta apreciación podría estar influida por el modelo de industrialización de la Alemania de su época, en la cual la presencia del aparato estatal fue, desde el principio, considerable (90).

Caracter ideológico de la Staatslehre hegeliana.-

Además de esta mera referencia histórica, cabría relacionar este aspecto con lo que algunos autores llaman el carácter ideológico de la Staatslehre hegeliana, es decir, con el hecho de que la armonización entre la sociedad civil y el Estado no deriva de la propia dinámica de su desarrollo real, sino que es resultado de una imposición, y esta imposición se basa en el carácter unitario, globalizador de la filosofía hegeliana, en último término en su concepción idealista del Espíritu, como raíz de toda la vida colectiva (91).

De sus palabras en los Principios de Filosofía del Derecho y de sus manifestaciones en otros escritos anteriores, parece desprenderse que Hegel había captado completamente la intrínseca negatividad de la sociedad civil. J. Hyppolite, reproduce un fragmento de las Lecciones de Jena de 1805-6, en las que dice:

"en el mundo moderno el hombre privado, el propietario, el burgués han tomado demasiada importancia para ser al mismo tiempo ciudadanos" (92).

Sin embargo de esta constatación no se deriva para Hegel la necesidad de separar ambas esferas, sino, por el contrario, la exigencia de que el Estado debe estar presente en la sociedad civil (en la regulación económica de la sociedad) desde el principio, y aunque de hecho siempre lo está, su presencia debe hacerse consciente, admitida y propiciada; de ahí el papel de las corporaciones. La introducción de ese debe reproduce a un nuevo nivel, aquella distinción entre el ser y el deber ser, que Hegel tanto había criticado en Kant y en Fichte, o sea implica que de alguna manera eso no se produce necesariamente o, al menos puede no producirse, y exige una imposición por parte del Estado.

La legitimidad de esta imposición se apoya en que Hegel supone, y no puede dejar de hacerlo, que, en último término, el interés individual y el interés general coinciden,

"El Estado es (...) su fin inmanente (de la familia y la sociedad civil) y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos" (93).

En las observaciones había dicho:

"la esencia del nuevo Estado es que lo universal está ligado con la total libertad de los particulares y con la prosperidad de los individuos" (94),

de modo que, aquella unidad entre el principio de la subjetividad y el de la objetividad, no se realiza únicamente a nivel de lo universal sí

no también a nivel de lo particular. En otras palabras, los ciudadanos no sólo tienen deberes políticos sino también deberes económicos, ya que, en último término la vida económica debe estar subordinada al conjunto de la comunidad.

Hay pues, una última armonía de los intereses que se mantiene por debajo de todas las aparentes contradicciones de la sociedad civil, y que el Estado no hace más que actualizar en virtud de su fuerza espiritual. E incluso más, debido a que su propia génesis es también dialéctica, el Estado propiamente dicho no surge más que a partir de aquella contradicción. Véase estas palabras de Hegel:

"Un verdadero Estado y un verdadero gobierno sólo se producen cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la forma que estaba acostumbrada" (95).

Aquí está la razón de lo que Th. Adorno llama la

"idolatría hegeliana del Estado (...), cuyo origen está en haberse percatado de que las contradicciones de la sociedad civil no pueden suavizarse por su propio movimiento(.). La filosofía política hegeliana es un golpe de fuerza necesario, (...) necesario (...), ya que, en otro caso, el principio dialéctico se sacaría de lo existente sobrepasándolo y, de este modo habría negado la tesis de la identidad absoluta (que sólo en cuanto realizada es absoluta: tal es el corazón de la filosofía hegeliana)" (96).

Profundizar cuál es la última razón del llamado carácter ideológico de la teoría política hegeliana, carácter que, como antes indicaba, de alguna manera quizá hubiera que hacer extensible al conjunto de su filosofía, rebasa sin duda los límites de mi propósito. Sin embargo, querría apuntar que posiblemente una de sus razones, esté en la pretendida autonomía del Espíritu hegeliano o en su carácter de ser toda realidad, ya que desde el momento en que la propia Naturaleza queda asumida en el supremo principio espiritual (la Idea) cuyo trabajo es precisamente el proceso de producción de aquélla, el concepto económico de trabajo (transformación de la materia) es sustituido por su concepto idealizado (autoproducción). (97).

Si a eso se añade que para Hegel toda la realidad es el resultado del proceso de autoproducción de la Idea, en todos aquellos momentos en que la negatividad o la materialidad esté a punto de irrumpir en lo espiritual, será necesario un "golpe de fuerza", por utilizar el término de Adorno, que restaure la unidad. Esto ocurre en la dialéctica de la naturaleza y ocurre también, como acabamos de ver, en la dialéctica de la sociedad civil.

El concepto de hombre.-

Por último querría referirme a un punto quizá secundario, pero importante para mi propósito, ya que Marx se refiere especialmente a él. Se trata del concepto de hombre, que según palabras de Hegel tiene su lugar en el sistema de las necesidades:

"aquí; en el punto de vista de las necesidades, (el objeto) es ese concreto de la representación que se llama hombre;

por tanto, aquí y sólo aquí puede hablarse propiamente en este sentido de hombre" (98).

Eso significa que "ese concreto de la representación" como dice Hegel o en otras palabras, el concepto empírico que el hombre tiene de sí mismo, está referido a su relación a la sensibilidad, es decir se trata de un individuo sensible, sujeto por tanto de necesidades que, sin embargo tiene la posibilidad de satisfacerlas de un modo general. O lo que es lo mismo, tiene la posibilidad de desmarcarse de su sensibilidad configurando otros mundos específicamente suyos, pero referidos de alguna manera a su componente sensible.

En el artículo antes citado I. Fetscher comenta este pasaje diciendo que

"el término hombre designa pues, en Hegel, un ser trabajador, necesitado, cuyas necesidades están en gran parte determinadas "por la opinión", que pueden ser diferenciadas y ampliadas hasta el infinito y que a menudo se basan en el impulso a la imitación y a la igualdad" (99).

Desde este punto de vista el hombre no sería primariamente autónomo sino dependiente, dependiente de sus impulsos sensibles y de lo que hoy llamaríamos el "entorno social", pero tendría la posibilidad de llegar a ser libre, en cuanto que no está totalmente condicionado por ellos. Esta doctrina escinde en dos (el burgués y el ciudadano) la concepción unitaria de hombre que en el pensamiento de Kant y Fichte era un individuo sensible dotado de inteligencia y de liber-

tad, y por tanto capaz de hacerse a sí mismo sujeto libre. En los Anales franco-alemanes, Marx radicaliza esta distinción contraponiendo totalmente ambas esferas.

El contenido de la libertad.-

Por último querría plantear algunas cuestiones sobre el contenido de la Libertad. El concepto de Libertad es un concepto clave de la filosofía hegeliana pues en él se apoya todo su sistema, que aflora constantemente en todas sus obras, desde la Fenomenología del Espíritu pasando por la Lógica, la Enciclopedia y los Principios de Filosofía del Derecho, amén de múltiples referencias en todos sus demás escritos. Sin embargo, podría decirse, citando para ello el testimonio del propio autor, que

"de ninguna idea como la Libertad, es tan generalmente sabido que es indeterminada, polisémica (vieldeutig), y capaz de los mayores errores, en los que a menudo incurre realmente y ninguna es utilizada con tan poca conciencia. Además, ya que el Espíritu libre es el Espíritu real, estos errores tienen las consecuencias prácticas más monstruosas, especialmente si los individuos y los pueblos han asimilado alguna vez la representación del concepto abstracto de la libertad que es para sí, en cuyo caso nada tiene una fuerza tan indomable, puesto que es la esencia propia del Espíritu y su realidad misma" (100).

Creo, pues interesante, intentar matizar de alguna manera lo que Hegel entiende por Libertad. En primer lugar hay que decir que

distingue netamente entre lo que llama "libertad abstracta" y "libertad concreta", es decir, entre la libertad entendida como impulso creador y la libertad como conciencia de sí. No hay que decir que Hegel privilegia la segunda.

En efecto, en la Fenomenología del Espíritu describe la "libertad abstracta", a la que denomina "absoluta", como aquella forma de libertad que

"una vez que ha completado la destrucción de la organización real, solo subsiste para sí y éste es su único objetivo: un objeto que no tiene otro contenido, ninguna otra posesión, existencia y extensión exterior" (101).

Es, pues, una libertad que se agota en sí misma y en su propia acción. Hay que notar que Hegel la coloca después de lo que llama el "Espíritu verdadero, la eticidad" y después del análisis de la cultura (la Ilustración); es pues el Espíritu que está cierto de sí mismo pero que todavía no ha recorrido todas las figuras de su certeza para llegar a su propia verdad; que se posee solamente en la representación, pero no en el auténtico despliegue de su realidad.

En los Principios de la Filosofía del Derecho y al margen del problema del cambio de ubicación de la eticidad y la moralidad, la libertad abstracta sigue considerándose como aquella forma de libertad a la que se califica de "negativa"

"es la libertad del vacío, que llevada a su figura real y transformada en pasión deviene en lo religioso el fanatismo de la pura contemplación hindú mientras aún se mantiene en

su forma meramente teórica; pero vuelta hacia la realidad tanto en lo político como en lo religioso es el fanatismo que se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de todo orden que quisiera resurgir (..). Cree querer una situación positiva (...) pero de hecho no quiera su realidad positiva, pues ésta acarrea inmediatamente algún tipo de orden, de particularización" (102).

En lo que se refiere al carácter teórico creo que puede decirse que la libertad abstracta es la propia del Concepto (Entendimiento), por cuanto éste se tiene a sí mismo como conciencia de su identidad, pero sin englobar todavía en ella la multiplicidad de sus diferencias. Es decir, se trataría de la libertad del Yo como autoconciencia configuradora del conocimiento de objetos, en la que ontológicamente sigue habiendo una separación sujeto/objeto, ya que la actividad del Yo es una actividad formal, sintetizadora en el plano del conocimiento, para quien lo objetivo es algo dado, algo ajeno, algo no originado en él. Es importante señalar que en la exposición de la Lógica, este análisis va seguido de una crítica de la Apercepción trascendental kantiana, en la que se pone de relieve, a su manera de ver, las insuficiencias de aquel principio.

Digamos, pues que en la actividad teórica, la libertad abstracta correspondería al concepto de "Yo", como condición de posibilidad de todo contenido posible, cuya realización, incluso teórica, sería sin

embargo problemática, desde el momento en que no traspasaría el carácter dado, natural, de su objeto. Según palabras del propio autor:

"el concepto, cuando ha logrado una tal existencia que por sí misma es libre, no es otra cosa que el Yo, o sea la pura conciencia de sí mismo" (103).

Por tanto, puede decirse que en la concepción hegeliana hay un gran paralelismo entre el concepto de "voluntad general", entendida como principio constitutivo de una determinada realidad (la realidad espiritual) y el concepto del "Yo" de la apercepción transcendental, en cuanto principio configurador del mundo del conocimiento. A otro nivel, podría parangonarse con el concepto de vida orgánica y su papel en la constitución de la naturaleza. En ambos casos, se trata de la primera manifestación del reino de la libertad que, sin embargo se capta todavía como mera identidad, como simple fuerza originaria en la que no está contenida todavía su propia realización, o como mera e inmediata conciencia de sí.

A ese tipo de Libertad, Hegel opone la "libertad concreta" es decir, aquella otra forma de libertad en que ésta abarca también el conjunto de sus realizaciones, asumiéndolas como suyas. Según él el reino de la libertad concreta está constituido en la Historia por el Estado, en la teoría por la Razón. En efecto, antes me he referido a la concepción hegeliana del Estado como "realización del Espíritu", definición que se formula repetidamente, con diversas expresiones, a lo largo de toda su obra. Asimismo en la Lógica Hegel dice:

"En este perfeccionamiento, en el cual el Concepto, en su

objetividad tiene también la forma de la Libertad, el concepto adecuado es la Idea. La Razón que es la esfera de la Idea, es la verdad revelada a sí misma en la que el concepto tiene su realización absolutamente adecuada y es por lo tanto libre, por cuanto reconoce este mundo objetivo suyo en su objetividad y ésta en aquél" (104).

Así pues, hay también una forma de correspondencia entre el reino de la libertad, que el Estado instaura en la Historia, y el reino de la libertad formado por el mundo de la Razón, ya que en ambos el movimiento de objetivación en que se generan sus contenidos (las leyes e instituciones del Estado, los contenidos ideales y los principios del conocimiento) es un movimiento transparente, no reificado, cuyo carácter libre consiste en ser el producto de una decisión primera, claramente visible en su resultado, que constituye por otra parte, la fuente de su validez o de su verdad.

Creo que merece la pena citar a propósito las palabras finales de la Lógica:

"Esta primera decisión de la Idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior, se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como la existencia libre que ha efectuado el retorno a sí mismo y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo" (105).

Podríamos, pues, establecer una primera constatación: el concep-

to hegeliano de libertad no es el de la espontaneidad de la acción o la ausencia de determinaciones (la independencia), ni en lo teórico ni en lo práctico, sino el de la penetración de estas mismas determinaciones, a las que convierte en algo puesto, en medio para su propia realización. La "realidad concreta" de la libertad está al final, no al principio de su movimiento de autodespliegue.

"De lo Absoluto -señala Hegel- hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad y en ello estriba precisamente su naturaleza que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo" (106).

Eso no obsta para que el concepto de libertad como independencia (la libertad abstracta, Yo puro) (107) no sea también de alguna manera libertad, pero sólo en su manifestación más simple o inmediata que debe ser superada -y de hecho lo es en la concepción hegeliana- en sus expresiones más maduras y más completas, las propias de la libertad concreta.

Libertad y conciencia. Reconocimiento.-

Hay por tanto un matiz nuevo en el concepto hegeliano de libertad, el que designa un tipo de actividad cuyos productos son reasumidos como momentos de su propia realización, actividad que a su vez, es libre, no sólo porque su movimiento interno queda determinado por ella, tal como se revela en su reasunción (superación), sino además porque es un movimiento que surge de una primera decisión libre, la cual está formulada conscientemente como un fin, es decir de manera que engloba en sí misma la totalidad de sus configuraciones.

Por utilizar la terminología hegeliana la libertad es

"la claridad transparente" (108)

que brota del seno del propio movimiento y le da sentido (elimina su carácter necesario). Por otra parte, el propio movimiento surge de una decisión libre y originaria (plantada como un fin) y se recoge en la síntesis superior de la conciencia de sí. La libertad es pues, la característica de la acción consciente, tanto en su planteamiento inicial (acción orientada a un fin) como a su reasunción posterior en el saber de sí (Sichwissen).

Para Hegel una acción es libre, no porque sea espontánea, sino porque es reconocida, incluida en el conjunto de la actividad racional; propiamente habría que decir que, acción libre es aquella que manifiesta transparentemente su carácter de ser miembro de un todo espiritual. De ahí que su concepto de liberación sea el de recuperación de lo particular, anclándolo en lo universal. Por supuesto que esto implica que lo particular ya era universal, pero también que lo universal es particular, aunque lo es en función de una decisión originaria y constantemente renovada. En resumen, creo que se puede decir que el concepto hegeliano de libertad es fundamentalmente el de la conciencia de la libertad; aunque sin duda, el de una conciencia objetiva.

Estas consideraciones nos llevan al núcleo de la dialéctica libertad/necesidad.

"La libertad -dice Hegel en la Lógica- es la verdad de la necesidad" (109).

Es decir, es aquel movimiento que en la sustancia aparece como un movimiento necesario de recíprocas determinaciones, y que se transforma en un movimiento libre en cuanto se capta a sí mismo como movimiento de configuración interna, derivado de su propia voluntad y dirigido a un fin propio, el saberse como tal. En otras palabras, en el momento en que la sustancia se transforma en sujeto. (Hegel desarrolla a propósito de este punto una amplia crítica de la sustancia spinoziana).

Por tanto, lo libre no tiene una estructura diferente de lo necesario, sino solamente un nuevo sentido, el que le confiere el revelarse ante sí mismo como un momento de una totalidad omniabarcadora. Este problema se trata con cierto detalle en las páginas de la Lógica en que se analiza el surgimiento del Concepto. Según lo ahí expuesto, la libertad y la necesidad están estrechamente imbricadas desde el momento en que su dinámica, siendo la misma, tiene un valor distinto según la perspectiva en que se le observe. Si se mira desde fuera como el movimiento de un sustrato dado -la sustancia-, está regido por la necesidad, pero si él se capta a sí mismo como configuración propia, si deviene conciencia de sí, se revela como libertad. No hace falta señalar que, una vez está explicitado que la libertad es la verdad de la necesidad y el Concepto es la verdad de la Esencia, este movimiento, si bien en su absolutez es eterno y constantemente repetido, avanza hacia nuevas configuraciones cada vez más amplias y más libres, en las que la libertad se determina realmente a sí misma. En este sentido, la libertad es a su vez su propio proceso de liberación.

El Espíritu como Sujeto.-

Cabe, pues, decir que por una parte, la conciencia es el rasgo específico de la libertad. Sin conciencia ésta aparece como necesidad. Con conciencia la necesidad se revela libertad. Por otra, la conciencia no es algo dado, inmediato, sino algo que implica todo un proceso de concienciación (= liberación), de toma de conciencia de sí. Estas consideraciones nos llevan a un nuevo problema, el de que la libertad sólo podrá convenir a algo que sea un sujeto, pues sólo éste puede disponer de una voluntad libre, es decir de una voluntad consciente. El concepto de este sujeto corresponde al concepto hegeliano de Espíritu.

La libertad es el rasgo esencial del Espíritu. Según la definición de Th. Adorno,

"el Espíritu (...) más bien sería inconfinado y absoluto y por ello Hegel, como heredero de la razón práctica kantiana lo llama libre"(110).

Sin embargo, el término libre aquí aplicado no significa "independiente" -matiz que en Kant era todavía muy acusado- sino "auto-nomo" en el máximo sentido de la palabra, es decir ejecutor único y consciente de su propia (re-) producción.

En su constitución el Espíritu hegeliano es una síntesis de Voluntad y Razón o Razón y Voluntad, ya que cualquiera de las dos es inseparable de la otra. La Razón sin Voluntad no es tal, sino Entendimiento, como máximo mera consideración "abstracta" del objeto y producción de leyes formales. La Voluntad sin Razón tampoco es Voluntad, sino como máximo mera espontaneidad, cuyo producto carece de fin y no

puede incorporarse a ninguna unidad de sentido. A su vez el Espíritu no es ningún sustrato pre-existente en que éstas inhieran como facultades, sino que es el todo de su actividad que se define por ellas y a través de ellas. El Espíritu es la voluntad inteligente que se realiza a sí misma y que engloba los dos aspectos como momentos suyos.

Por consiguiente creo que podríamos establecer esta triple identificación: Libertad/Razón, Libertad/Voluntad, Libertad/Sujeto. De las tres la primera define su componente esencial, las dos últimas expresan la forma de su desarrollo real. En efecto, para Hegel la libertad es racional ya que en ese contexto no cabe pensar -si es que eso es posible- en un tipo de libertad no-racional (a-racional) pues ¿qué otra cosa podría ser eso más que una forma de necesidad natural, o naturalizada, y por tanto, no libre?. Por lo que se refiere a la Voluntad, el autor afirma que,

"la libertad es una determinación fundamental de la voluntad igual que el peso lo es de los cuerpos(...) Voluntad sin libertad es una palabra vacía igual que la libertad sólo es real (wirklich) como voluntad, como sujeto" (111).

La formulación del binomio Libertad/Voluntad o Libertad/Sujeto demuestra cómo desde la perspectiva idealista, el último fundamento de toda realidad (el Espíritu), debe pensarse como un Sujeto (al que se identifica con la representación-Dios o con el pensamiento-Idea), ya que ésta es la única forma de que pueda generar conscientemente, toda la realidad. En otras palabras, sólo una estructura fundamentante que

tenga la forma de un Sujeto puede actuar como Voluntad libre, es decir como voluntad que preside el desarrollo racional del Todo. Si se elimina el carácter de sujeto que lo constituye, o bien ese Todo, aún admitiendo que tenga una estructura racional (sujeta a leyes), no dirigirá conscientemente su autorealización, en cuyo caso el Espíritu se "naturalizaría" y su intrínseca libertad se convertiría en necesidad. O bien habría que admitir que no constituye un Todo sino solamente aquella parte de la realidad que los hombres, conjuntamente, van racionalizando, pero no en función de una síntesis última y superior, sino de un avance progresivo en la dominación de la naturaleza. En otras palabras, la realidad así entendida sería susceptible de ser formulada racionalmente y de ser racionalizada por la acción humana, pero sus manifestaciones no serían en y por sí mismas racionales.

Hay pues, un último límite a la dialéctica del Espíritu. La consideración de que él es Libertad, lleva inevitablemente a concebirlo como sujeto, que sólo es Voluntad y Razón, ya que Hegel se niega taxativamente, a concederle ningún sustrato ontológico. En este sentido, si el Espíritu no es una abstracción ni una representación sino algo real, hay que concebirlo como el conjunto de toda la realidad y, al mismo tiempo, como el principio inmanente en que ésta encuentra su origen y su fin.

Es decir, sería la transposición a la actividad real de la idea de Libertad. Pero eso implica que deba tener una determinada procesualidad, de modo que el proceso de génesis de la realidad sea, al mismo tiempo, su propio proceso de acceso a la conciencia de sí, ya que sólo

a través de las determinaciones que constituyen su objetivación, puede llegar (y llega constantemente) a su autoconciencia. De ahí que el Espíritu sea también esencialmente resultado (112).

En este sentido puede decirse que su dinámica es la interiorización de la relación dialéctica libertad/necesidad y que él mismo como idea de la libertad concreta, es la síntesis de ambas determinaciones absolutas: "absoluta libertad" y "absoluta necesidad". En efecto, es "absoluta libertad" porque es el único principio creador que produce toda la realidad y el único fin de ésta, pues toda la multiplicidad de sus formas, tanto en el mundo de la naturaleza como en el mundo del Espíritu, no es más que el conjunto de determinaciones que se da para, por medio de ellas, recuperarse a sí mismo. Por tanto, si por libertad se entiende la libertad de crear y no la mera libertad de elegir, la absoluta libertad es aquella que corresponde al principio generador y único fundamento (fin) de toda la realidad.

Al mismo tiempo es "absoluta necesidad", porque en estas coordenadas no cabe otra acción del Espíritu más que aquella por la que deviene en sí misma como su resultado, ya que otro tipo de acción le eliminaría como fundamento y por tanto es radicalmente imposible. Por tanto la interiorización de aquella relación significa a la vez la naturalización y la liberación de su acción, como dos momentos inherentes el uno al otro, si bien el segundo es prioritario, desde el momento que en él se recupera toda su actividad. Creo que éste es el trasfondo de la famosa afirmación hegeliana sobre la astucia de la Razón (die List der Vernunft):

"el hecho de que el fin se ponga en la relación mediada con el objeto e interponga entre sí y aquél un otro objeto, puede considerarse como la astucia de la Razón" (113).

Según eso, el carácter fundamental del Espíritu hegeliano, ya que él es la absoluta liberación, es el de ser autoconciencia o, mejor dicho, la de ser "saber de sí" (Sichwissen).

"El punto más importante para la naturaleza del Espíritu no consiste sólo en la relación de lo que es en sí con lo que es en realidad, sino en lo que sabe de sí mismo; este saber de sí mismo, puesto que él es esencialmente conciencia, es la determinación fundamental de su realidad" (114).

La interiorización de este movimiento en el seno de su propia dinámica, no deja de plantear una serie de cuestiones. En primer lugar, la inmanencia del Espíritu en su propio proceso, implica que, en un momento dado del mismo, una mirada retrospectiva permitiría ver el pasado como el proceso en el cual se ha gestado el resultado presente. Eso comporta que la configuración actual del Espíritu sirve de alguna manera, de justificación de la anterior.

Por otra parte, desde este mismo punto pero mirando hacia el futuro, cabría prever la continuidad del proceso en sus rasgos generales, y por tanto cabría considerarlo como algo abierto a nuevas condiciones, cuya dinámica fuera la del avance/retroceso, si bien con una cierta preeminencia del progreso (116). Estas consideraciones son

importantes para la valoración del problema del fin de la Historia y especialmente, en lo que respecta a mi tema, para el planteamiento de la cuestión del valor y de la evolución del Estado.

La libertad del individuo.-

Hay otro aspecto importante a señalar y es el del papel del individuo en todo este proceso. De lo dicho hasta ahora creo que cabe deducir, que la liberación del hombre no podrá suponer la defensa a ultranza de su independencia, sino más bien deberá incluir el reconocimiento de su pertenencia a una comunidad espiritual (116). El hombre es también espíritu y por tanto halla en sí mismo el principio de la libertad, pero su realización debe ser precisamente, la recuperación del sentido de su vida, que en cuanto ser natural, está *inmersa* en esa totalidad que es la naturaleza, y en cuanto ser espiritual (ser libre), consiste en la cooperación y participación consciente y voluntaria en la vida espiritual colectiva, que define el Espíritu del pueblo e incluso, en último término, el Espíritu del mundo.

De ahí que Hegel afirme que

"el individuo tiene derecho a ser ciudadano de un buen Estado" (117),

es decir tiene derecho a participar conscientemente en la vida espiritual del pueblo (cuya realización es el Estado), y a reconocerse formando parte de esa colectividad por medio de la organización estatal. A este respecto, y como ya he señalado a lo largo de estas páginas, la creación del Estado (moderno) constituye un momento de cambio en la dinámica del Espíritu, ya que a partir de él la contraposición natura-

leza/libertad es superada -al menos parcialmente-, desde el momento en que la eticidad es reasumida en el Estado como vida consciente y, por tanto, como esfera de la libertad concreta. De ahí que a partir de este momento, la relación dominante no sea la de naturaleza/libertad (presente todavía en las formas de eticidad natural) sino la de individuo/comunidad, cuya única superación es la realización de un Estado, que sea la síntesis entre libertad subjetiva/libertad objetiva, entre conciencia de participación para los ciudadanos y buenas leyes por parte del Estado.

En consecuencia, la realización de la libertad del hombre no se encuentra en su independencia ni en su singularidad, sino en la vida del Estado, cuyos resultados concretos (las leyes y las instituciones), siempre que se trate de un buen Estado, sólo le parecerán necesarias si las contempla como algo ajeno y coercitivo, pero en cambio se dará cuenta de que son manifestaciones de la libertad, si las considera producto de la voluntad racional y libre, que es la voluntad general. Estas palabras encierran, sin duda, una cierta apología del Estado, pero también un intento de legitimación de su principio, ya que la participación en un buen Estado (=transparente al Espíritu del pueblo), es el más alto fin de la libertad humana y el momento máximo de su liberación.

A este respecto hay que decir que este planteamiento, reproduce el problema de la dialéctica libertad/necesidad a otro nivel. Ya hemos visto que las relaciones sociedad civil/Estado son una muestra de cómo este último tiene dificultades para asumir dentro de su esfera

la dinámica de aquélla. Por otra parte, la persistencia de diversos Estados, de los cuales cada uno constituye una individualidad frente a los otros, replantea el movimiento individuo/comunidad no a escala de los individuos-hombres sino de los individuos-Estado, en cuyas relaciones, como señala la interpretación de E. Weil, a la que antes me he referido, reina todavía el "estado de naturaleza", es decir, cuya dinámica está regida por la violencia y, en el mejor de los casos, por los compromisos morales, pero no por leyes racionales universales y necesarias. Digamos que en este sentido, el movimiento histórico es, a pesar de todo o quizá gracias a ello, un movimiento abierto, que debe superar nuevas contradicciones.

Así pues, el momento de síntesis que constituye la Creación del Estado moderno como esfera de la libertad concreta supone una superación de contradicciones anteriores, aquéllas que se planteaban entre determinismo/libre albedrío e individuo/formas éticas naturales (119), pero el proceso en sí es un proceso en curso de desarrollo, en el que surgen nuevas contradicciones, esta vez a nivel interestatal, en las que el viejo enfrentamiento individuo/comunidad constitutivo del Espíritu, posiblemente ocupe un nuevo lugar.

Por otra parte, Hegel señala que hasta el surgimiento del Estado moderno, el proceso de desarrollo del Espíritu era un proceso naturalizado, un proceso que se imponía a sus agentes, los individuos, por la fuerza de las cosas. Por tanto era un proceso en el que aparentemente reinaba el azar y la necesidad y no la libertad, incluso en lo que respecta al propio establecimiento de este Estado. Por el contra-

rio, Hegel parece indicar que a partir de este momento, el proceso posterior tiene otro sentido, pues es un proceso dirigido racionalmente desde los propios Estados. Sin embargo creo que más bien habría que interpretar que, a nivel de los Estados individuales considerados, el proceso sufre una considerable racionalización, que viene definida por la pertenencia consciente del individuo al Estado, su participación en él por medio de las corporaciones y la publicidad inherente a toda la vida pública del organismo estatal, mientras que a nivel inter-estatal, podríamos decir que la irracionalidad se reproduce o, en otros términos, que el progreso a este nivel no queda englobado en los designios de la colectividad, sino que sigue dominado aparentemente por el azar y la necesidad.

Conclusiones.-

En resumen, creo que podríamos establecer las siguientes conclusiones:

1ª La libertad se concibe como el constitutivo de lo Absoluto. En lo teórico designa el concepto sumo, la Idea; en lo práctico la auto-realización del Todo, el Espíritu.

2ª Absoluta libertad y absoluta necesidad se coimplican. La primacía de la primera sólo se establece a partir de su carácter consciente. Libertad= Conciencia de la libertad y proceso de liberación.

3ª La libertad se define como Razón y como Voluntad, la síntesis de las cuales constituye el Absoluto (el Espíritu). Luego la libertad

es creación racional.

4ª El modo histórico de existencia real de la libertad es el Estado. Luego el Espíritu del pueblo no es distinto de su Estado y la Historia (el proceso de realización del Espíritu universal) es la historia de los Estados (incluida su prehistoria).

5ª La relación individuo/comunidad es una constante de la dinámica del Espíritu, cuyo aspecto negativo queda superado en el Estado moderno. Sin embargo, esa relación puede reproducirse a un nivel superior individuo/comunidad de Estados y Estados entre sí como individuos.

6ª La libertad del hombre está en pertenecer a un Estado (un buen Estado). Lo contrario, la defensa a ultranza de la individualidad es independencia, no libertad. Luego libertad = autonomía = libertad concreta.

CAPITULO QUINTO

LA CRITICA MARXIANA DE 1843: EL HEGELIANISMO DE MARX.

La denuncia de la mistificación hegeliana y el descubrimiento de la alienación política.

Posibilidades de liberación y defensa de la democracia.

La recuperación del hegelianismo de Marx.-

El hegelianismo de Marx o, en una formulación más amplia, las relaciones Hegel-Marx, han sido uno de los temas fundamentales de la reflexión histórico-filosófica en lo que va de siglo, al que no ha podido sustraerse ninguna obra que trate de la evolución histórica del pensamiento marxista. Esta temática se inició propiamente con la obra de G. Lukács, Historia y conciencia de clase (1923), en la que el autor recuperaba la importancia de Hegel para la génesis del pensamiento marxiano, que los teóricos de la 2ª Internacional habían desconocido o, en cualquier caso, infravalorado (1). Sin embargo el hegelianismo de Lukács se caracterizó porque derivaba de su propia formación intelectual. Según sus propias declaraciones, la lectura de los Manuscritos económico-filosóficos, muy al contrario de lo que luego iba a suceder con tantos estudiosos del mundo occidental, paradójicamente, en vez de robustecer esta tendencia, le ayudó a desembarazarse definitivamente de todos "los prejuicios idealistas" (2).

La publicación oficial, poco después, de estos primeros inéditos de Marx (3), tuvo muy pocos afectos teóricos en el contexto europeo de entreguerras y del surgimiento del fascismo (4). Sólo tras la se-

gunda guerra mundial, se inició un movimiento de recuperación de los trabajos del joven Marx y de interpretación de los mismos, frecuentemente en el marco del existencialismo (5). A las primeras traducciones (6), siguieron una serie de trabajos en los cuales, la relación Hegel-Marx se interpretó a partir de la defensa del "joven Marx" frente al "Marx maduro" (de la filosofía frente a la economía), y en función de lo que vino en llamarse el "humanismo marxista".

Con todo, las interpretaciones diferían enormemente, y abarcaban desde el rechazo absoluto de cualquier resto de hegelianismo en lo que podríamos llamar, el corpus de la doctrina marxista (7), a la defensa de que el marxismo sólo es comprensible a partir de la filosofía hegeliana, hasta el punto de que el pensamiento de Marx sería reducible de alguna manera a esta filosofía, o cuando menos habría derivado de ella sus rasgos específicos, sin haber superado en ningún momento su marco teórico(8).

La primera posición -absoluto rechazo del hegelianismo de Marx-, fue la propia de la ortodoxia oficial de los países socialistas, que se enfrentó a la oposición crítica interna de algunos intelectuales, como W. Harich en Alemania Democrática o L. Kolakowski en Polonia, los cuales se sirvieron de los textos juveniles de Marx en su crítica del estado stalinista (9). En este contexto, la controversia en torno al joven Marx se trocó en la defensa del "humanismo marxista" y de un nuevo modelo de socialismo frente a la práctica dictatorial del stalinismo (10), planteamiento que fue compartido en Occidente por numerosos intelectuales.

En la Alemania Democrática, la Deutsche Zeitschrift für Philosophie sirvió de marco a estas polémicas, cuyos artículos más destacados como por ejemplo los de W. Harich o R.O. Gropp, se encuentran en los cuadernos de los años 50, algunos de ellos con formulaciones realmente drásticas (11). En respuesta a ellos, en la Alemania Federal los Marxismus-Studien, publicados en Tübingen a partir de 1954, sirvieron de plataforma a una serie de estudios, en los que se planteaba la perspectiva inversa, es decir la de recuperar el pensamiento filosófico de Marx como elemento integrante de la tradición cultural europea. Desde este punto de vista se insistía en la relación Hegel-Marx, especialmente en lo que de continuidad o de analogía con Hegel presentaba el pensamiento marxiano, haciendo hincapié en sus escritos juveniles. Se trataba pues, de dos posiciones divergentes en las que lo teórico se mezclaba con lo político por ambas partes (12).

Para explicar este fenómeno creo que habría que decir, siguiendo a J. Bahermas, que si bien la controversia discurrió a un nivel filosófico y partió de un acontecimiento fundamentalmente teórico (la publicación de los inéditos), no puede desvincularse de la situación política europea del momento, es decir debe enmarcarse en el contexto de guerra fría y

"en la realidad política que el comunismo ha alcanzado en el estado de Lenin y en sus satélites, en la increíble amenaza para el resto del mundo que parece derivarse de él, después de la victoria de 1945" (13).

No es, pues, casual que en este contexto, a raíz de un suceso

teórico como es la publicación de estos inéditos del joven Marx, a lo que se añade un mayor conocimiento de los textos del joven Hegel (14), se genere una amplia controversia, cuyo núcleo central, por debajo de la relación Hegel-Marx, es más bien el carácter teórico (y práctico) de su pensamiento y por consiguiente, su valor legitimador para una determinada práctica política. Dicho en otras palabras, la reducción de Marx a Hegel permitiría considerar su pensamiento como una forma más de las teorías de liberación humana que, en su forma secularizada, han sido una constante del pensamiento occidental, cuando menos a partir de la Ilustración, y que podrían remontarse a los anteriores ideales religiosos. Desde este punto de vista el pensamiento de Marx sería un capítulo importante, incluso importantísimo, de la historia de las ideas, lo que no entrañaría su inevitabilidad práctica o, cuando menos, permitiría una cierta distancia entre su validez teórica y la legitimidad de su aplicación práctica (histórica), aunque al mismo tiempo fuera susceptible de alimentar por eso mismo, la conciencia desgraciada de Occidente y sus ansias de renovación frente a todo sistema establecido.

Desde la posición opuesta (la del marxismo oficial de los países socialistas), el pensamiento de Marx suponía, por el contrario, el descubrimiento de las leyes reales de la Historia, leyes poco menos que naturales, cuya consecuencia necesaria sería el comunismo. Ahí, bastaba con añadir que la formación social de estos países era precisamente la que correspondería a este modelo teórico (científico), para lograr que el pensamiento de Marx pudiera servir de legitimación de su práctica histórica real. Por el contrario, cualquier contamina-

ción teoricista, filosófica, de la teoría marxista, pondría en cuestión dicha legitimación, desde el momento en que aparecería como una concepción teórica más entre otras, igualmente legítimas a su mismo nivel. El dogmatismo del DIAMAT pasa pues, por la negación de cualquier residuo persistente de hegelianismo en el pensamiento de Marx. A su vez este planteamiento explicaría que la polémica Hegel-Marx estuviera doblada de otra polémica, la de Marx-Engels, ya que la recuperación del legado filosófico de Marx tendría que pasar por la crítica de los inicios de "sistematización de la dialéctica", llevados a cabo por Engels y proseguidos por la doctrina del materialismo dialéctico.

Así pues, creo que la polémica en torno al "humanismo" de Marx y la controversia sobre la especificidad de la dialéctica materialista, formas concretas del debate sobre la relación Hegel-Marx, tal como se desarrolló en la Europa de los años 50, se enmarca en un contexto en el que, lo que está históricamente en juego, es la legitimación de determinada práctica política y sus pretensiones hegemónicas (15). La cuestión de hasta qué punto este socialismo responde a lo dicho por Marx y el del valor de las leyes históricas por él descubiertas, plantean consideraciones directamente relacionadas con aquel problema.

En los años 60 el planteamiento de la cuestión cambió sustancialmente, debido, nuevamente, a una conjunción de elementos históricos y teóricos. Por una parte, la situación de guerra fría se transformó en coexistencia pacífica de los dos bloques, al mismo tiempo que surgían en la Europa occidental nuevos grupos revolucionarios que se recla

maban del marxismo. Pensemos por ejemplo, en lo que se ha venido en llamar la "Nueva Izquierda europea" y la proliferación de movimientos juveniles, estudiantiles, intelectuales,... que se dirigían nuevamente a los textos marxistas, especialmente a los clásicos, intentando encontrar en ellos pautas para su actuación. La "voluntad revolucionaria de Occidente" (16) como se la ha llamado recientemente, recuperaba de alguna forma el marxismo de los clásicos.

Al mismo tiempo el proceso de desestalinización, iniciado en el movimiento comunista a partir del XX Congreso del PCUS (1956), junto a la revitalización del movimiento obrero europeo, permitió una mayor libertad de expresión y de crítica en el seno de algunos Partidos Comunistas. Ello hizo que los propios intelectuales comunistas iniciaran una revalorización del legado marxista, a tono con los nuevos descubrimientos historiográficos y con las nuevas teorías epistemológicas, aplicando en muchos casos al análisis del marxismo los resultados de la investigación contemporánea en otros campos conceptuales.

Por otra parte, la publicación de los Grundrisse der politischen Ökonomie y en particular de la Introducción de 1857, replanteó el tema de la relación Hegel-Marx, pero ahora en clave epistemológica. De esta forma se desarrolló un marxismo específico (el marxismo de los años 50) cuya reactualización del pensamiento marxista, con gran contenido crítico, pretendía señalar su especificidad frente a la filosofía hegeliana, y al mismo tiempo, recuperar lo que hay en él de planteamientos generales para la transformación de la sociedad. Este nuevo marxismo, paradigmáticamente representado por el movimiento italia-

no en torno al Instituto Gramsci, ha llevado a cabo un enorme trabajo de reelaboración teórica que ha puesto en relación el marxismo con toda la tradición del pensamiento occidental desde la Revolución Francesa, superando en gran medida el marco estrecho de la relación Marx-Hegel, con un nuevo planteamiento, en el que Marx es visto en función de la tradición cultural de Occidente (17).

Junto al marxismo italiano hay que señalar también la escuela francesa en torno a Althusser, quizá la que más radicalmente ha pensado la relación Hegel-Marx y la que más se ha esforzado por tematizar la especificidad del marxismo, si bien desde una perspectiva eminentemente teoricista y epistemológica. De esta forma se ha producido un marxismo peculiar de la Europa de los 60, mezcla de filosofía académica y militancia política, obsesionado por el problema del método (18), en el que el tema de la relación Marx-Hegel, si bien desde una perspectiva diferente, ha seguido siendo un tema fundamental.

Por último, hay que decir que desde una perspectiva más ligada a la tradición filosófica alemana, la llamada Escuela de Frankfurt ha contribuido también al replanteamiento de esta cuestión, al incorporar algunos aspectos de la crítica marxiana del capitalismo a su modelo de sociología crítica. De este modo algunos aspectos de la crítica marxiana (entre otros su denuncia del fetichismo propio del modo de producción de mercancías, su crítica de la irracionalidad capitalista, etc...) se han incorporado al modelo de crítica de la sociedad, propia de este paradigma filosófico (19).

Momentos de aproximación y de distanciamiento entre Hegel y Marx.-

En lo que respecta a cómo voy a tratar este problema en el curso del presente trabajo, debo decir que mi intención es seguir lo más fielmente posible, la crítica del propio Marx a Hegel, sino desde un punto de vista meramente biográfico, sí resaltando lo que me parecen sus puntos más importantes, y sus adquisiciones más permanentes de cara al tema que estoy tratando, pero situándolos siempre en el contexto que les corresponda, en virtud de la génesis del pensamiento del autor.

Ya he señalado que se trata de un tema difícil y comprometido, pero creo que debo decir que, a mi manera de ver, hay dos momentos fundamentales en el proceso de aproximación-distanciamiento entre ambos autores. En el capítulo 3ª he señalado ya como el movimiento de aproximación (identificación) de Marx con Hegel, marca el primer rompimiento de su historia intelectual, su rompimiento con el pensamiento de Kant y de Fichte. En relación con ello he intentado plantear el alcance de este rompimiento, y también aquellos rasgos de la filosofía hegeliana que, a mi manera de ver, fueron los determinantes, en aquel momento, del hegelianismo de Marx.

Esta aproximación tiene un momento de clara involución, incluso de crítica acerba contra la filosofía hegeliana, en la Crítica del Derecho hegeliano del Estado, escrito que voy a analizar seguidamente. Sin embargo, el objetivo de mi análisis no será tanto presentar los rasgos generales de esta crítica, cuanto especialmente plantear su alcance, es decir investigar qué tipo de rompimiento con Hegel es

el que se inicia con esta crítica, y a qué aspectos de la filosofía hegeliana afecta. Creo que no es necesario decir que el conjunto de la filosofía de un autor que actúa en la conciencia de otro, no es nunca toda la filosofía de aquél, e incluso en ocasiones, sólo una parte muy determinada de la misma, y que cualquier rompimiento no tiene por qué, obligatoriamente, serlo en la totalidad de aquel pensamiento, sino sólo con aquellos elementos inutilizables o claramente desplazados en la nueva concepción.

En otras palabras, ya he intentado señalar que la imagen que Marx tenía de Hegel era una imagen algo peculiar, que no se resume diciendo que era la propia de la Izquierda Hegeliana, sino que más bien se caracterizaba por considerar la filosofía hegeliana como una determinada forma de realismo, de explicación global de la realidad. Al mismo tiempo, esta realidad era concebida como algo fundamentalmente histórico, como algo dinámico cuyas transformaciones realizaban lo ideal, es decir, cuyas transformaciones daban cuenta históricamente de lo ideal.

En este marco mi intención es señalar, cómo la primera crítica de Marx a Hegel, centrada en la denuncia de "mistificación", afecta al fundamento de explicación de la realidad y por tanto, pone al descubierto el carácter legitimador, ideológico del pensamiento hegeliano, en un primer momento en relación a su filosofía política y posteriormente al conjunto de todo su sistema (Manuscritos de 1844), pero sin embargo, no afecta a la posibilidad (que en Marx es convencimiento) de una explicación de la realidad, que es fundamentalmente realidad

histórica, es decir, no pone en cuestión la plausibilidad o no, de semejante intento.

Resalto este punto porque la posibilidad de explicar el conjunto de la realidad está estrechamente ligado, dada la especificidad de la teoría marxiana, que no es mera comprensión sino propuesta de transformación, con las posibilidades de liberación. Digamos pues, que el primer distanciamiento de Hegel viene marcado porque la posibilidad de liberación (emancipación), y con ello la capacidad de asumir toda la realidad, no radica en los elementos que Hegel había planteado (el Estado), sino en otros diferentes que afectan fundamentalmente a la producción por el hombre de su propia vida (material). Con ello el distanciamiento de Hegel marca el paso al estudio de la economía.

En un segundo momento, que cabría situar en torno a los años 50 y en cualquier caso, después del fracaso de la revolución de 1848, cuando Marx se pone a estudiar seriamente la economía del capitalismo, el aparato conceptual que utiliza y el único que le permite descubrir lo que él llama "el secreto de la economía clásica" es el propio de la filosofía clásica alemana y más específicamente, la epistemología idealista. En el capítulo 7^a estudiaré las similitudes y diferencias que esta epistemología presenta con la propia de todo el idealismo, y especialmente con la kantiana, y no voy a insistir ahora en los rasgos peculiares del modelo de Marx. También más adelante, al analizar el papel del hombre en la historia y la realización del comunismo como liberación de la humanidad, volveré sobre este tema y sobre el hegelianismo del autor. Pero en cualquier caso, creo que hay que decir

que el análisis exhaustivo de la economía capitalista, a que Marx se dedica en estos años, modifica o matiza profundamente sus concepciones, y que el recurso a Hegel y a la dialéctica, es siempre un índice que apunta hacia la necesaria transformación de los hechos que son objeto del análisis.

Vayamos, sin embargo, por partes y restrinjámonos de momento, al análisis de la primera crítica-distanciamiento, la que está contenida en la Crítica al Derecho hegeliano del Estado (1843), ampliada, en las últimas páginas del capítulo, con los esbozos programáticos de los Anales franco-alemanes (1843).

La herencia de la Gaceta Renana.-

Marx escribió la Crítica del Derecho hegeliano del Estado en su retiro de Kreuznach, inmediatamente después de su boda (Junio de 1843) y tras su dimisión como director de la Gaceta Renana (Mayo de 1842-Marzo de 1843). A pesar de algunas diferencias en cuanto a la fecha(20), la mayoría de los autores coinciden en situar su redacción entre Julio y Agosto de 1843, en cualquier caso no antes de Marzo pero sí con anterioridad a su viaje a París (Octubre 1843).

En este caso el problema de la fecha es importante, porque esta crítica fue el primer trabajo teórico que Marx emprendió, después de su experiencia práctica en la dirección de la Gaceta Renana y por tanto, el primero en que sometió a revisión sus viejos conceptos teóricos, de acuerdo con los resultados prácticos de su experiencia reciente (21). Y creo que sin hacer de Marx un empirista, es obligado recono-

cer la gran importancia que tuvieron en su evolución algunos de los acontecimientos políticos e históricos en los que participó. En este orden de cosas, la publicación de la Gaceta Renana hasta su supresión por el Gobierno prusiano, marcó sin duda, uno de los acontecimientos del enfrentamiento político de la oposición liberal contra el Gobierno (22). En este enfrentamiento, Marx jugó un papel esencial como director del periódico y objetivo privilegiado de la represión gubernamental.

Por ello creo, que aunque sea brevemente, debería sintetizar los que, a mi manera de ver, fueron los logros fundamentales de aquél periodo o cuando menos, aquellas posiciones que resultaron determinantes para su posterior trabajo teórico, trabajo cuya primera plasmación es la obra que voy a analizar a continuación. No quiero decir con ello que la Crítica se explique mecánicamente como resultado de las experiencias del periodo de la Gaceta, pero sí creo que se puede afirmar que un aspecto fundamental de ella, la puesta en cuestión del carácter racional (= "libre") del Estado, es consecuencia de esta experiencia. Junto a ello hay una fundamentación teórica general de la crítica, centrada en torno a la denuncia de la mistificación que, sin duda, proviene de otras fuentes, y más concretamente de la influencia de Feuerbach.

Así pues, en una rápida presentación de la génesis de esta obra, habría que separar dos elementos: aquéllos que provienen de la experiencia (que Marx ha hecho vivamente), de la insuficiencia de la teoría jurídico-política hegeliana y la base general de la crítica,

de origen feuerbachiano. En cuanto a lo primero hay que decir que Marx parte en su actividad periodística de una concepción del Estado y del Derecho típicamente hegeliana (23), que lo conceptúa como la síntesis entre individuo y sociedad y por tanto, la auténtica realidad de la libertad. Sin embargo el análisis concreto de los fenómenos socio-políticos pone en cuestión aquella concepción, ya que, como él mismo afirma, no es posible que:

"El espíritu general del Derecho deba reinar en el Estado, al margen de las leyes concretas y de las Instituciones positivas del Derecho" (24).

A mi modo de ver, esto es debido no sólo a que se vea obligado a enfrentarse con los problemas materiales, como renocerá posteriormente (25), sino fundamentalmente, a que el análisis concreto de los organismos estatales, del funcionamiento de sus instituciones, de los móviles de la acción política, ... (26), es incompatible con aquella concepción. En otras palabras, frente a la teoría racional del Estado, surge la irracionalidad constante y presente en todo momento, de la vida político-social.

En lo que respecta a este punto, creo que el balance del periodo de la Gaceta Renana podría esquematizarse de la siguiente forma:

1ª Frente a lo que Hegel defendía, la monarquía teocrática no es ninguna garantía de un Estado racional, sino por el contrario la forma por excelencia del Estado cristiano, vale decir de un Estado aliado (27). Esta conclusión que ya se encontraba en la Izquierda he-

geliana (28), es reafirmada por Marx.

2ª Las asambleas estamentales no constituyen elementos de mediación, como Hegel pretendía, sino que actúan como cuerpos extraños introducidos en la vida del Estado, a la que degradan, al utilizarla para sus intereses particulares. Por ello tampoco son elementos de participación de los electores en el ámbito estatal, sino introducción de los intereses particulares y privados en la esfera general. Sus miembros no se comportan como representantes de los electores sino como sus señores. El rechazo de este tipo de Asambleas es total (29).

3ª El Estado se muestra incapaz de superar la esfera de la sociedad civil, cuya evolución se ve obligado como mucho, a facilitar. Por consiguiente, su papel ante la sociedad es el de una instancia, aparentemente superior, que en realidad está determinada por una esfera ajena a ella, que le impone sus necesidades (30). El Estado como encarnación de la Libertad se vuelve problemático.

4ª La burocracia que se presenta como inteligencia general y por tanto, como representativa del carácter superior del Estado, en su actuación concreta demuestra ser un sector más cuyos intereses parciales, que disfraza con el título de estatales, entran en colisión con los de las demás clases (31). Los intereses generales desaparecen.

5ª Algo semejante ocurre con el concepto de ley que de ser "una manifestación existencial positiva de la Libertad" se transforma al

final de este periodo en la sanción jurídica de unas determinadas costumbres (32), que se opone al reconocimiento legal de las costumbres de los otros. Este planteamiento le lleva a reconocer una duplicidad del Derecho (33), que obviamente pone en cuestión su carácter general (y racional).

En consecuencia el carácter racional del Estado y del Derecho hegeliano y con él, su función de reconciliación, ha quedado para Marx en entredicho. Para él, no es posible seguir defendiendo la concepción del Estado racional cuando se demuestra, de un lado que no está por encima sino por debajo de la sociedad civil y de otro, que sus instituciones no son racionales sino particulares, sujetas a los intereses de las distintas clases. Pero dado que la filosofía hegeliana era también la teoría del Estado moderno, de ahí surge una doble problemática. En primer lugar hay que analizar cuál era el elemento teórico que le daba su aparente coherencia; en segundo lugar hay que plantear cuál es la relación auténtica que existe entre el Estado y la sociedad civil, o en otras palabras, entre el pretendido sistema de la libertad y la esfera de la necesidad.

Además, para Marx el Estado de la teoría hegeliana correspondería al Estado prusiano de la época. Por eso, el descubrimiento de su irracionalidad, ligado al proceso de maduración política personal que implica el periodo de la Gaceta Renana, le conduce a una toma de conciencia de la realidad política alemana, cuyo rechazo empieza a ser total.

La influencia de Feuerbach.-

El segundo presupuesto de la Crítica está constituido por la influencia de Feuerbach. Valorar la impronta feuerbachiana en esta etapa del pensamiento de Marx, es, sin duda, una empresa difícil que está sujeta a interpretaciones diversas. L. Althusser y su escuela, por ejemplo, tienden a subrayar la importancia de este factor que, aunque transitorio, sería un elemento determinante de la evolución de Marx. Según esta posición Feuerbach representaría

"la condición de posibilidad" (34)

de la crítica de Marx a Hegel y por extensión, de la crítica posterior a la economía política clásica. Así, aunque Marx habría mantenido siempre una cierta distancia frente al pensamiento de Feuerbach, habría incorporado su lenguaje, sus categorías, sus conceptos... como elementos en los que se enmarcaría la génesis de su propia doctrina. En términos estrictos la problemática de Marx quizá nunca habría sido feuerbachiana, pero habría utilizado aquella filosofía para rellenar los silencios de su propio discurso, en espera de una etapa más avanzada de su elaboración.

Por el contrario en la tradición del marxismo italiano, a la que me he referido reiteradamente, la influencia de Feuerbach es considerada bastante secundaria, ya que, en términos generales, se le estima muy por debajo de Hegel. Su influencia sobre Marx habría sido poco menos que episódica y sería explicable en parte, por el auge momentáneo de que gozó en la Alemania del Vormärz (35) y en parte, por haber sido el primero en aplicar a Hegel un método crítico que se remontaría a Aristóteles (36). En ambos casos la influencia de Feuerbach,

aunque subrayada con mayor o menor intensidad, quedaría como algo externo a la génesis del pensamiento marxiano.

En lo que se refiere a la obra objeto de mi análisis, La Crítica al Derecho hegeliano del Estado, creo que la influencia de Feuerbach es perceptible a dos niveles:

1ª En cuanto que es el que proporciona los instrumentos de la crítica marxiana. Elementos tales como la "inversión", "mistificación", "reducción antropológica", "empirismo especulativo", etc., que constituyen el armazón teórico de esta crítica, son todos elementos descubiertos y empleados ya por Feuerbach en su crítica general de la filosofía hegeliana (37).

2ª El materialismo de Feuerbach, es decir su concepción de la primacía del ser, aunque sea considerado naturalistamente, frente al pensar representa, a mi modo de ver, la matriz del desarrollo posterior del pensamiento marxiano que, en este aspecto concreto, no volverá a posiciones idealistas (38).

En estas coordenadas me atrevería a decir que el punto de discrepancia no estriba tanto en el carácter natural del materialismo de Feuerbach (39) y socio-histórico del materialismo de Marx, cuanto en su diferente concepción del significado de lo humano; en otras palabras en el hecho de que Feuerbach haga reposar nuevamente su filosofía en una antropología, en la que el hombre se entienda como comunidad inter-humana (40), mientras que Marx acaba disolviendo toda antro-

logía en la teoría económica (41). Desde este punto de vista creo que habría que decir que toda antropología, incluso la feuerbachiana, a la que Marx considera la más avanzada en su género (42), acaba sometida, en su opinión, a la disolución consiguiente a una aplicación profunda de la teoría de la ideología.

Estas consideraciones, que afectarían a la valoración global según Marx, de la filosofía de Feuerbach, se vieron ya de alguna manera anticipadas, en mi opinión, en la diferente forma en que ambos consideraban, ya en este momento, los fenómenos jurídico-políticos, a los que como ya he señalado, Marx prestaba una atención especial.

Para Feuerbach no solamente el Hombre era la base de todo conocimiento y de toda verdad (43), sino que en sí misma la esencia del Hombre era comunidad, lenguaje, intercomunicación en la diferencia del Yo y el Tú (44). Sin embargo esa diferencia no entrañaba contradicción; era posible pensar

"el hombre como el fundamento del Estado" y el "Estado como la totalidad humana" (45).

Sin duda Feuerbach plantea antes que Marx el problema de la alienación (46), pero se trata de una alienación que, aunque pueda resultar paradójico, no es una alienación material en sentido fuerte, es decir es reasumible en esa esencia humana, cuya realización es el objetivo de la nueva filosofía.

"Nos basta convertir el predicado en sujeto y lo que actúa como sujeto en objeto y principio -por tanto sólo con in-

vertir la filosofía especulativa, obtendremos la verdad desnuda, pura y sin velos" dice Feuerbach (47).

Los hombres han alienado su propia esencia humana, la han sacado de sí y se la han enfrentado como algo extraño; parece como si bastara con recuperar este algo ajeno, reincorporarlo al ser real, concreto, del Hombre para eliminar la alienación. Sin embargo lo que Feuerbach no explica es la cuestión que Marx se plantea y le plantea a él en la Ideología alemana

"¿cómo es posible que los hombres "se metan en la cabeza" estas ilusiones?" (48).

En otras palabras, Feuerbach habría utilizado magistralmente la dialéctica contra el propio Hegel pero en su propia filosofía habría vuelto a la tradición anterior del idealismo clásico, elaborando una antropología general que tuviera en cuenta el carácter natural del hombre (importancia de la sensibilidad, de la corporeidad humana, papel de los impulsos, etc.) (49). Marx, al indagar por las razones de la alienación, habría subsumido esta antropología (o algunos de sus aspectos) en una teoría más general, la teoría de la ideología y, en último término, la teoría de la economía.

En resumen, la Crítica al Derecho hegeliano del Estado surge en un momento biográfico muy claramente delimitado, aquél en que Marx somete a consideración crítica, a la luz de sus nuevas adquisiciones teóricas y prácticas, lo que hasta este momento había sido su concepción de la realidad jurídico-política. Hay además otro dato que me parece esencial. Sabemos que durante el período de Kreuznach, Marx además de elaborar este escrito, se dedicó al estudio de algunos de

los clásicos del pensamiento jurídico-político, en especial Montesquieu (El espíritu de las leyes) y Rousseau (El contrato social), estudios que alternó con otras obras históricas y sobre filosofía del Derecho (50). Esto hace que esa obra tenga varios niveles de significación: por una parte, es una crítica del pensamiento hegeliano (que con algunos matices había sido hasta este momento el suyo), crítica en ocasiones mordaz y despiadada; por otra parte, su valoración del pensamiento jurídico y de la realidad del Estado moderno, va más allá de la filosofía hegeliana y se convierte en una auténtica puesta en cuestión de la validez de las formas políticas tradicionales.

En los Manuscritos de 1844 el propio Marx da cuenta de esa confusión de niveles:

"Al reelaborar el texto para su publicación, la confusa mezcla de una crítica tocante sólo a la especulación con la crítica de las diversas materias en sí, se ha mostrado verdaderamente inadecuada, entorpecedora para el desarrollo, dificultosa para la comprensión" (51).

Sin embargo, y a pesar de todo lo dicho, hay que reconocer que la génesis de esta obra no se reduce al momento coyuntural del verano de 1843. En su edición de 1927 D. Riazanov señala que Marx, en una carta bastante anterior, escrita a A. Ruge en marzo de 1842, ya le advertía de su intención de ocuparse del derecho natural hegeliano, especialmente en lo que se refiere a la "monarquía constitucional" (52). En la carta en cuestión (5 Marzo 1842), Marx habla de este pro-

yecto y es de notar que termina con la siguiente expresión:

"Res publica no puede traducirse en alemán" (59), es decir, habría ya en este momento, una crítica solapada al derecho natural alemán, en el sentido de que confundiría la esfera político-social (res publica), con el Estado político organizado como tal, cuya expresión máxima sería la defensa de la monarquía constitucional como auténtica forma de Estado.

Hay pues una preocupación por la realidad jurídico-política que es una constante en la evolución del pensamiento del joven Marx, y que le inclina a una singular preferencia por estos temas. Sin duda que esta vieja intención está de alguna forma presente en la realización final de la Crítica, pero lo que me parecía importante resaltar era que este escrito, tal como fue elaborado en el verano de 1843, aunque en su orientación reflejara aquel viejo proyecto, en su contenido estaba estrechamente unido a las últimas experiencias teóricas y prácticas, vividas por el autor.

La denuncia de mistificación.-

En cuanto al análisis de la propia obra, la denuncia de la mistificación de la filosofía hegeliana constituye su eje fundamental. Según palabras de A. Sánchez Vazquez:

"La crítica de la mistificación hegeliana, tanto en el plano del idealismo en general como en el de la concepción del Estado, constituye la médula del presente trabajo de Marx" (54).

La denuncia de la "mistificación" cobra tal importancia porque

descubre el origen, el fundamento de lo que podríamos llamar las falacias de la filosofía hegeliana, es decir de aquellas aseveraciones en que, al amparo de una formulación general, introduce subrepticamente datos empíricos en su razonamiento, de modo que, en última instancia, viene a justificar de modo metafísico una realidad empírica. Poner de relieve este procedimiento que, al modo de decir de Marx, tiene mucho de transustanciación de la realidad, es el objetivo fundamental de la obra (55).

Hay por tanto, un primer aspecto de la crítica, que afecta de modo más general al método hegeliano y que se condensa en la denuncia de "mistificación". Para Marx hay dos características generales de este procedimiento que creo necesario señalar: en primer lugar, consiste en una forma de presentar o de explicar lo empírico, que no parte de ello, sino que lo remite a otra realidad de la que sería expresión o manifestación. De esta forma, lo empírico no se explica por sí mismo sino por su referencia a otra cosa, a otra realidad que es su razón de ser, y que se manifiesta en él.

En Hegel esta otra realidad es la acción de la Idea, a la cual se refieren los distintos fenómenos como manifestaciones suyas. El misticismo hegeliano es, por tanto, un misticismo lógico, en el que las categorías lógicas definen la constitución y el movimiento de los fenómenos, sean éstos del mundo natural, histórico o ético (56). Basta, pues, con mostrar como una determinada configuración representa un momento determinado del movimiento de la Idea, para que esta configuración quede pretendidamente explicada. Marx denuncia claramente

este procedimiento en la definición de la Constitución:

"No desarrolla su pensamiento a partir del objeto, sino el objeto a partir de un pensamiento consumado que ya ha resuelto los problemas consigo mismo en la esfera abstracta de la "Lógica". No se trata pues, de desarrollar la idea determinada de la Constitución política sino de establecer la relación entre la Constitución política y la Idea abstracta, situándola como un elemento en el "curriculum vitae" de ésta (de la Idea): palmaria mistificación" (57).

Sin embargo, dado que como señala el propio Marx,

"no hay ningún puente ni lo habrá jamás que permita pasar de la idea general de organismo a la idea determinada del organismo estatal o de Constitución política" (58),

de hecho esta pretendida justificación metafísica se transforma en una mera admisión acrítica de la empiria corriente. Es decir, bajo el ropaje pretendidamente transcendente, se esconde el más palmario reconocimiento (y de esta forma justificación) del empirismo corriente. En el texto hay incluso pasajes en que Marx sitúa en columnas separadas un mismo contenido, según la expresión de la opinión vulgar y según la formulación hegeliana, demostrando como en ésta el mismo contenido o un contenido análogo parece deducirse de unas premisas filosóficas que lo justificarían (59).

El segundo aspecto de la mistificación sería, pues, que ésta lleva aparejada ineludiblemente la reproducción acrítica de los datos de la experiencia, de modo que, según palabras de L. Colletti,

"el idealismo acrítico de las premisas hegelianas" lleva aparejado "el positivismo acrítico de sus conclusiones" (60),

ya que al pretender deducir la realidad de la Idea, se ve obligado a sancionar como ideal lo empíricamente dado (61).

En un análisis extenso y detallado, Marx va siguiendo los mecanismos de que Hegel se vale en su procedimiento mistificador: la inversión del sujeto y predicado (62), la hipostatización de un sujeto místico (la Idea) (63), la introducción de falsas mediaciones o de mediaciones arbitrarias (introducción de datos empíricos) (64), las falsas deducciones (65),... etc., pero de todo ello creo que lo más importante es resaltar, hasta qué punto la mistificación hegeliana es, para Marx, una cuestión de lenguaje.

En efecto, en repetidas ocasiones Marx señala que el método hegeliano no altera sustancialmente los hechos, pero

"les da una nueva significación" (66),

o como dice en otra ocasión

"no altera el contenido viejo pero le da forma filosófica, certificado filosófico" (67).

Muy al principio de la Crítica cuando Marx analiza la forma en que según Hegel el Estado se divide en sus dos esferas, la familia y la sociedad civil, añade que esta consideración de las esferas como producto de la actividad de la Idea

"no introduce ninguna diferencia en su contenido sino sólo en la forma de considerarlo o en la forma de hablar ("Sprechweise") (68).

Esta cuestión es importante no sólo porque, quizá nos permitiría remitirnos a lo que toda filosofía tiene de lenguaje, sino porque en este contexto sugiere la necesidad de preguntarse por qué la filosofía hegeliana recurre precisamente, a este tipo de lenguaje, o lo que es lo mismo, hasta qué punto la función de esta filosofía está íntimamente ligada a un lenguaje de este tipo.

En otras palabras, me refiero al carácter de los recursos lingüísticos de que Hegel se vale para mostrar cómo determinados contenidos se deducen (o se pretenden deducir), del movimiento de su concepto fundamentante. En términos muy esquemáticos, podríamos decir que Hegel utiliza para ello dos procedimientos básicos:

1ª un uso ambiguo de los términos (y de los conceptos), que permite utilizarlos indistintamente en acepciones diversas (véase por ejemplo el término Estado); de este modo un mismo término se usa para designar un fenómeno (o conjunto de fenómenos) empíricamente determinable y su supuesto ontológico fundamentante, cuyo carácter constitutivo es el de ser lo que le da sentido.

2ª la fluidificación de los términos de modo que diversos fenómenos aparezcan como acepciones diversas, que se combinan en el flujo temporal de un mismo concepto fundamentador. De este modo se crea una apariencia de unidad, sustentada en la dinámica del concepto base.

Sin embargo lo más llamativo, en mi opinión, de este procedimiento es que de esta forma, Hegel consigue explicar, captar conceptualmen-

te (aunque sea de forma aparente), una multiplicidad de fenómenos cuyas interconexiones quería explicar. Podríamos decir que Hegel parte de una primera constatación, la necesidad de explicar conceptualmente (= "pensar filosóficamente") (69) una multiplicidad de fenómenos que quiere reducir a unidad, sin perder su especificidad. El medio de que se vale para ello es, precisamente, en mi opinión, un uso indeterminado del lenguaje, es decir un uso del lenguaje que se corresponda con una insuficiencia de abstracción (70).

Esto equivale a decir que el uso de este tipo de lenguaje es pertinente a un objetivo específico, el de reducir a unidad fenómenos irreductibles o al menos, no aparentemente unitarios, cuya unidad es sin embargo necesario presuponer, o encontrar, o en su caso imaginar. En otras palabras, quizá quepa pensar que este uso del lenguaje está inserto en el seno de su filosofía, es decir en esa pretensión de unidad a la que me he referido en páginas anteriores y a la que no pudo o no supo renunciar, en aras de una mayor cientificidad.

Para Marx la crítica a la mistificación hegeliana abre el camino a lo que será posteriormente, la crítica a los métodos de la economía clásica, en la Introducción de 1857. Según palabras de L. Colletti, "la importancia real de la primera crítica de Marx a Hegel reside en la clave que nos da para entender la crítica de Marx al método de la economía burguesa (y éste es el motivo por el cual la recuerda y reconfirma después de haber escrito el Capital)" (71).

Según este autor,

"la dialéctica de Hegel en tanto que dialéctica idealista, es la reproducción filosófica de la inversión de sujeto y objeto que tiene lugar en la realidad capitalista misma. En otras palabras, los procesos de hipostatización de la lógica hegeliana, procesos denunciados por Marx (...) constituyen un todo con los procesos que Marx analiza en las Teorías sobre la Plusvalía, en los Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política y en el Capital (...) cuando habla precisamente del fetichismo del capital y de las mercancías" (72).

Según esa interpretación: 1ª el método hegeliano sería la versión filosófica de la reificación habitual en la sociedad burguesa, 2ª la crítica a Hegel habría permitido a Marx tomar conciencia de esta falacia y el adoptar ante él una actitud crítica, lo habría permitido, más tarde, desmitificar la propia economía clásica. La crítica a Hegel de 1843 abriría pues el camino a la teoría de la ideología.

Por su parte, G. della Volpe había ya comentado en esta misma línea la Crítica al Derecho hegeliano del Estado:

"Es el más importante (este trabajo) porque contiene las premisas más generales de un nuevo método filosófico, bajo especie de aquella crítica a la lógica hegeliana hecha a través de la crítica a la filosofía ético-jurídica de Hegel, con la cual Marx desenmascara las mixtificaciones de la dialéctica apriorista, idealista y especulativa en general, es decir sus peticiones de principio constitucionales o tau

tologías sustanciales (no meramente formales) que derivan de la naturaleza genérica (apriorista) de las construcciones conceptuales de tal dialéctica" (73).

Hay por tanto toda una línea de interpretaciones en el marxismo italiano que arranca de della Volpe, según la cual la crítica a la mistificación de la dialéctica hegeliana, que Marx realiza en esta obra, no sólo se mantiene a lo largo de todo su pensamiento, sino que se halla en la base de su crítica posterior a los métodos de la economía clásica y sus reificaciones y es, por contraposición, un elemento decisivo en la génesis de la dialéctica materialista (74). No hay que decir que por el contrario para L. Althusser este texto muestra una crítica de Hegel casi totalmente feuerbachiana, que no tiene consecuencias relevantes para su pensamiento (75).

En cualquier caso, y aún sin entrar a fondo en la polémica, creo que es necesario reconocer que, en este texto, Marx formula, si bien de forma difusa y en estrecha contraposición con el método hegeliano, una nueva orientación metodológica a la que muchos autores se han referido como

"la lógica propia del objeto propio" (76),
orientación que a mi modo de ver se resumiría en el precepto epistemológico de

"partir del sujeto real y atender a su objetivación" (77).
La existencia de diferentes niveles de realidad y por tanto de objetivación de un sujeto dado, e incluso de diferentes tipos de sujeto, sería otra cuestión.

Pueblo y Estado en la inversión marxiana.-

Para la teoría jurídico-política, la denuncia de la mistificación hegeliana tiene una consecuencia de enorme trascendencia, ya que destruye el carácter orgánico del Estado (en cuanto organismo superior) que, como señalé antes, derivaba de su eticidad, y garantizaba la superación de las contradicciones entre sociedad civil y Estado, e internamente en el seno de los propios organismos estatales.

En el capítulo anterior he señalado que la organicidad del Estado hegeliano derivaba de su eticidad, es decir, de que constituía la objetivación del Espíritu del pueblo, en virtud de lo cual era capaz de armonizar las diversas esferas éticas y los diversos intereses de los individuos, eliminando la contradicción entre intereses particulares e interés general. Sólo de este modo el Estado llegaba a ser el lugar de la libertad concreta.

Pues bien, aplicando su concepto de mistificación Marx demuestra que el Estado no es el producto de la actividad de ningún Espíritu del pueblo que, por otra parte, no sería más que la traducción histórica de la Idea lógica (misticismo lógico) sino, por el contrario, el resultado de la objetivación del pueblo mismo. El valor del Estado reside en que es un producto de la vida y de la actividad del pueblo.

"El Estado es una abstracción -dice Marx- el pueblo es lo único concreto" (78).

Hay por tanto una auténtica inversión en la crítica marxiana a la filosofía de Hegel, no solamente metodológica en cuanto que el su-

jeto lógico ocupa el lugar del predicado, sino ontológica, dado que aquello que para Hegel aparecía como condicionado, como mero fenómeno de la actividad de la Idea resulta ser al contrario, el sujeto real, mientras que el sujeto místico desaparece en la nebulosa de la especulación (79). De este modo las relaciones entre la familia, la sociedad civil y el Estado se invierten y, en vez de ser las esferas éticas naturales aquéllas en las que el Espíritu se divide, para luego recuperarse en el Estado, son ellas las esferas básicas que lo generan a partir de sí mismo.

Podríamos decir que hay dos niveles o dos momentos de inversión en la crítica de Marx, los cuales me parece importante señalar: en primer lugar y en la esfera de las realidades éticas, no es el Estado el que crea la familia y la sociedad civil como sus esferas subordinadas, sino al revés, aquéllas las que en su evolución generan el Estado. Habría por tanto una primera inversión de tipo lógico entre sujeto y predicado. Pero además, si el Estado era capaz de aquella actuación era porque actuaba como realidad del Espíritu ético y por tanto, como realidad viva de un sujeto místico. En la crítica de Marx este sujeto místico desaparece, para ceder su lugar al sujeto real, que no es otro que el conjunto de individuos que forman el pueblo.

Creo pues que para la crítica marxiana, la necesidad de la inversión (80) está condicionada por el rechazo del lenguaje mistificador y se explica a partir de aquél, aunque en un primer momento haya podido aparecer como el vicio principal de la filosofía hegeliana. Marx señala:

"Hegel habría tenido que añadir que el Uno (recordemos que el Espíritu hegeliano es un "nosotros que es un yo"), sólo existe de verdad como muchos unos" (81).

Y aunque quizá se podría objetar que Hegel había señalado ya este aspecto (cuando plantea que la dialéctica del Espíritu está atravesada por la relación Uno/muchos), sin embargo cabe pensar que esta relación, de alguna manera, se disolvía en el carácter singular del Espíritu, es decir en el hecho de que éste, en último término, era también un sujeto, y propiamente hablando, el único sujeto.

Por tanto frente a los restos de teología de la doctrina hegeliana, Marx defiende en este momento, lo que ha venido en llamarse "humanismo radical", basado en el concepto feuerbachiano de Hombre como género humano, sobre el que luego volveremos. En otras palabras, según la crítica de Marx son los individuos reales englobados en la familia y en la sociedad civil, los que generan el Estado y no al revés.

"Si Hegel hubiera partido de los sujetos reales como base del Estado no le habría hecho falta que éste se subjetivara misticamente" (82),

y por tanto hubiera podido captar su esencia real sin necesidad de referirla a ningún sujeto místico, al que luego fuera necesario simbolizar (por ejemplo en la persona del monarca).

Digamos pues, que la primera consecuencia de la denuncia marxiana de la mistificación es que el Estado deja de aparecer como una esfera privilegiada de la vida del pueblo, que por sí misma está legitimada para imponerse a las demás esferas éticas, ya que en último término

es su verdad, para convertirse en una esfera más, si bien específica (83), de la vida de la comunidad junto a la familia y la sociedad civil. Sin embargo, a partir de esta primera constatación, la crítica de Marx señala dos aspectos que, aunque relacionados entre sí, son claramente distintos: en primer lugar si el Estado es una esfera más de la actividad del pueblo, habrá que explicar en qué condiciones surge como esfera determinada, es decir por qué y cuándo la comunidad crea una esfera específica de su actividad, a la que denomina Estado. Eso implica plantear la relación entre Estado político y sociedad civil y entre Estado y comunidad, analizando el surgimiento histórico de esa Institución a la que llamamos Estado político.

A este respecto hay que advertir que Marx profundiza la distinción, a la que antes me he referido, entre Estado material o Estado en sentido amplio (el conjunto de la vida de la comunidad) y Estado político o Estado formal, es decir "forma organizadora" de la sociedad (84). Sin embargo, la diferencia, y en ello consiste a mi modo de ver la radicalidad de la crítica marxiana, estriba en que Marx elimina cualquier pretensión real de universalidad por parte del Estado (pretensión que viene avalada por la confusión terminológica entre ambos sentidos del término Estado (Staat)) restringiendo el significado de Estado al de Estado político o Estado propiamente dicho.

Eso no es extraño desde el momento en que para Hegel la actividad armonizadora del Estado en sentido estricto (organismos estatales) era posible precisamente porque esas otras esferas éticas formaban ya

parte del Estado en sentido lato, es decir el conjunto de la vida colectiva era una totalidad armonizable en la que no había -o al menos Hegel lo pretendía así- separaciones sustanciales. En consecuencia, los organismos políticos estatales tenían como misión, además de la producción de lo universal, la regulación, armonización y racionalización del conjunto de la vida social. Esta segunda tarea era la que los definía como forma-Estado, aunque en ningún caso como mera forma ya que para Hegel incidían realmente en la vida material de la comunidad. Todo el análisis de los elementos mediadores (Asamblea de estamentos, Derecho abstracto, Policía, Judicatura, Administración...) tendía por lo demás a reformar esta opinión, cuya base fundamental era el carácter unitario de toda la vida ética del pueblo en cuanto momento de la autoproducción del Espíritu.

Por el contrario para Marx, la cuestión se plantea justamente al revés, ya que la denuncia de la mistificación hegeliana ha eliminado la pretensión de una última armonización en el conjunto de la vida colectiva. Si como señala Marx, el Estado es una esfera más de la vida de la comunidad, el término Estado no podrá aplicarse con sentido más que a aquellas manifestaciones de la vida colectiva, que tengan un sello determinado que las distinga de otras, como la familia y la sociedad civil, es decir a lo que llamamos Instituciones políticas u otras manifestaciones de la vida política, por ejemplo, el Derecho. El término Estado deberá restringirse al de Estado político (y en este sentido es en el que Marx lo utiliza a lo largo de toda la Crítica), pues su utilización para designar el conjunto de la vida de la comunidad (de un pueblo), indicaría que se trata de un conjunto armó-

nico o armonizado o cuando menos armonizable, mientras que lo que interesa señalar es, por el contrario, su imposibilidad de armonización, su antagonismo total. La confusión terminológica es, pues, en Hegel, y aquí se manifiesta con absoluta claridad, un elemento de mistificación (85).

El carácter alienado del Estado moderno.-

En segundo lugar Marx investiga cuál sea el carácter específico de esa nueva formación que constituye el Estado político, lo que le lleva a caracterizarlo como aquellas instituciones

"que son dominantes, aunque en realidad no dominan, es decir no impregnen materialmente el contenido de las otras esferas no políticas" (86).

En su opinión lo que caracteriza al Estado moderno es su pretensión de dominación, el hecho de que cree dominar. Este análisis le permitirá desarrollar lo que más tarde llama el formalismo del Estado moderno o sea su carácter de ser forma, cuyo contenido le viene dado por las otras esferas, especialmente por la sociedad civil.

Sin embargo hay que decir que este carácter pretendidamente dominante, Marx lo restringe de momento a lo que él llama "el estado no democrático", es decir

"a todos los estados diferentes de la democracia" (87),
mientras que, por el contrario, en la democracia

"el estado abstracto habría dejado de ser el factor dominante"
para convertirse en,

"otra forma de autodeterminación del pueblo" (88), en su autodeterminación política. Eso nos plantea cuál es el significado, que obviamente no es sólo político, de la democracia en Marx, incluso ya en este primer escrito (89).

Vayamos pues por partes. Hay un primer aspecto de la cuestión que consiste en que para Marx, tras su denuncia de la mistificación hegeliana, el Estado deja de ser la esfera universal por antonomasia, representante de la unidad del pueblo y superadora de las contradicciones entre las esferas éticas, para convertirse en mero Estado político, cuyo status es el de ser un momento más de la vida de la comunidad. Sin embargo hay que explicar por qué el Estado político surge como tal en un momento dado y para ello el autor recurre, combinándolos, a dos elementos: el concepto de alienación (Entfremdung) (90) y el análisis histórico de la Revolución francesa.

"El Estado político, la Constitución, fue, entre los diversos momentos de la vida del pueblo, el más difícil de plasmar. Su desarrollo como razón general se produjo en oposición a las otras esferas, como su más allá. Luego la tarea histórica consistió en su reivindicación, pero las esferas concretas no habían perdido la conciencia de que su esencia privada coincidía con la esencia transcendente de la Constitución o del Estado político y de que esta existencia transcendente no era otra cosa que lo afirmativo de su propia alienación (Entfremdung)" (91).

Así pues, el movimiento de alienación que crea el Estado político, tiene ya, en esta primera utilización del concepto, su doble significado como objetivación y como objetivación extrañada es decir como objetivación en la que el resultado del movimiento pierde de todas las trazas del acto en que se produjo, y se enfrenta como algo reificado a la conciencia del propio sujeto(92). En un primer momento la

"soberanía, la esencia del Estado (...) no es otra cosa que el espíritu objetivado (vergegenständlichte Geist) de los sujetos del Estado" (93);

sin embargo, esta objetivación se realiza en tales condiciones que se sustantiviza, se autonomiza y aparece como algo sustantivo que dirige por sí mismo la vida de estos mismos sujetos. Estas condiciones son las condiciones históricas concretas del surgimiento de la sociedad moderna y de la separación entre vida pública (Estado) y vida privada (sociedad civil).

"Si la abstracción del Estado como tal no se ha producido hasta los tiempos modernos es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno. La abstracción del Estado político es un producto moderno" (94).

La argumentación de Marx sigue pues una doble vía:

1ª El surgimiento del Estado político es resultado de un movimiento de objetivación (Vergegenständlichung).

2ª En determinadas condiciones históricas este movimiento se trans-

forma en alienación (Entfremdung).

3ª Estas condiciones vienen marcadas por la independización de la sociedad civil o el desarrollo de la sociedad civil como asunto de los sujetos privados.

En consecuencia el Estado político es una abstracción y una abstracción de la familia y de la sociedad civil, porque es la forma en que lo general que constituye estas otras esferas éticas se ha separado de ellas y condensado en una forma autónoma, pretendidamente superior. Su surgimiento tiene pues que estar ligado históricamente al proceso de privatización de la familia (95) y de la sociedad civil, es decir del proceso material de producción (reproducción) de la vida de la comunidad.

Según M. Rossi esta especificidad del método de Marx, que consiste en la conjugación del análisis categorial con la verificación histórica, constituye un paso fundamental en la elaboración de su concepción materialista.

"Su aproximación a la concepción materialista de la Historia está condicionada y preparada por la adquisición y el ejercicio práctico de una mentalidad histórica ya en el plano de investigaciones concretas, y no sólo eso, sino sobre todo por una conexión entre investigación histórica y análisis problemático, realizada de tal forma que el dato histórico se eleve a la categoría de una función resolutive de determinadas fases de la investigación problemática y esta última

confirme paso a paso su propia validez concreta en base a una verificación histórica" (96).

En lo que respecta al individuo, esta separación implica que él mismo se divide entre el burgués y el ciudadano, es decir entre el miembro de la sociedad civil cuyo principio es el del interés privado, y el ciudadano o miembro del Estado, que se rige y participa de los intereses generales. Sin embargo dado el carácter formal del Estado, el individuo real es el burgués, mientras que el ciudadano es simplemente "el idealista político", es decir aquella forma ideal de vida que el burgués adopta como miembro del Estado, cuando prescinde de su auténtica realidad.

"La separación entre sociedad civil y Estado político se manifiesta pues, necesariamente, como una separación del burgués político, del ciudadano con respecto a la sociedad civil, es decir con respecto a su propia realidad empírica, efectiva; el ciudadano como idealista político es un ser completamente distinto, diferente de su realidad, separado y opuesto a ella" (97).

En definitiva, el extrañamiento del Estado se refleja en el extrañamiento del propio ciudadano que, de este modo, lleva una doble vida, la vida política y la vida real, o como dirá en la Cuestión judía, la "vida celestial" en la comunidad política y la "vida terrenal" en la sociedad civil (98).

Alienación política y propiedad privada.-

El segundo aspecto de la cuestión, decía antes, estriba en que el Estado pretende (o cree) dominar pero de hecho no domina, de lo que Marx deduce rápidamente que no es más que la sede de la ilusión política, es decir allí donde se concreta de una manera vana, ilusoria, la voluntad de la sociedad de dominar sobre el conjunto de su propia vida, voluntad que, sin embargo, no puede adquirir una figura real, no puede materializarse, desde el momento en que las esferas en que esta vida se produce, escapan de su control y de su dirección, son esferas privadas o esferas de la propiedad privada.

Es decir, el surgimiento del Estado político (moderno) se corresponde con la independización de la sociedad civil y, al mismo tiempo, ésta es correlativa a la aparición de la propiedad privada en su forma moderna, con lo que, en último término se trata de fenómenos interrelacionados, constitutivos de la sociedad capitalista.

"¿Que le queda al Estado político frente a este ser (el de la propiedad privada)? La ilusión de que él determina cuando en realidad está determinado. El doblega realmente la voluntad de la familia y de la sociedad, pero sólo para dar existencia a la voluntad de una propiedad privada que carece de familia y de sociedad y para reconocer esta existencia como la suprema del Estado político, es decir como la suprema existencia ética" (99).

Nos encontramos ahí con un problema que, en mi opinión, exige un análisis muy matizado. Unas páginas más adelante Marx estudia con de

talle lo que él llama el formalismo del Estado (político) (100), formalismo que se define porque,

"el interés del Estado es sólo formalmente el interés real del pueblo, y tiene una forma determinada junto al estado real" (101).

Es decir, por una parte están los intereses reales, materiales del pueblo que son competencia de los sujetos privados y por otra, los intereses generales que, dada la incapacidad del Estado para penetrar en aquellas esferas, no son más que intereses abstractamente generales o la forma general de los intereses privados. En otras palabras, la forma abstracta en que se presenta aquella generalidad, en el sentido de socialidad, de la vida de la comunidad, pues su socialidad material está privatizada.

En la perspectiva de Marx el carácter ilusorio de la esfera política se manifiesta claramente en el Poder Legislativo, ya que éste, que debería ser la representación máxima de la soberanía del pueblo (102), está concebido como una extraña amalgama de elementos heterogéneos (un mixtum compositum) (103), sujeto a todo tipo de componendas e intereses arbitrarios. En su análisis, Marx pone de relieve la incapacidad del poder legislativo (104) y señala que constituye una mentira institucionalizada, cuya función es la de dar existencia a la

"ilusión política de la sociedad civil" (105).

Pero es que además, la crítica a los parágrafos siguientes de los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel (parágrafos 304-5-6 y 7), en los que aquél exponía la idoneidad de un determinado estamento (la clase sustancial = nobleza terrateniente) para las tareas esta-

tales, le da pie para mostrar cómo, de hecho, el poder legislativo no solamente está atravesado por la contradicción entre el ejecutivo (la cúspide del Estado) y la sociedad civil, sino por los antagonismos internos de ésta última, de modo que algunos de sus estamentos son considerados especialmente aptos para las tareas del Estado, frente a otros que deben valerse de diputados y frente a unos terceros que no tienen siquiera representación y forman simplemente el subsuelo de esta sociedad (106).

De ahí que si el Estado constitucional reposa en un determinado estamento social, de hecho sea el Estado de este estamento. En las condiciones de la filosofía hegeliana y de la Prusia de su época, quizá Marx pueda decir, con razón, que aquella Constitución,

"en que el mayorazgo constituye una garantía, la propiedad privada es la garantía de la Constitución política (...); la Constitución resulta aquí la Constitución de la propiedad privada" (107).

Sin embargo, este análisis plantea el problema de hasta qué punto, el formalismo del Estado moderno, constitutivo de su carácter de Estado meramente político, está ligado ineludiblemente a su carácter de Estado de la propiedad privada. En otras palabras, de si todo Estado constitucional y por tanto, todo Estado político separado de la sociedad civil, como son todos los Estados conocidos desde la revolución industrial, es inevitablemente el Estado de la propiedad privada, es decir es una forma de Estado cuya garantía, cuyo estamento hegemónico, es el de la propiedad privada.

En su obra sobre el joven Marx, M. Rossi plantea la cuestión en los siguientes términos:

"en la Kritik hay la denuncia del "formalismo" del Estado moderno, denuncia que presenta una superación crítica funcional de su objeto inmediato (las representaciones por medio de órdenes) en la medida en que no pierde su validez una vez superado el marco general en el que se enmarca (.). Pero evidentemente es completamente distinto el hecho de que esta denuncia afecte sólo a la representación política de estado o que considere también las condiciones en que dicha representación política -en su sede política, es decir, prescindiendo de ellos- ha abolido los Stände. En el primer caso dicha denuncia se limitaría a expresar(...) la falsedad del compromiso entre medieval y moderno que la representación política del Estado representa: la ilusión, la mentira se referiría en este caso sólo al hecho de conferir a los órdenes (...) la función de representar el interés general del pueblo (...); en el segundo, por el contrario la denuncia se referiría fundamentalmente a la separación entre estado y sociedad civil (...) y al mismo desinterés político por la división en clases de la sociedad civil. En este caso la ilusión y la mentira serían las del estado político (...)"(sic, 108).

Creo que para resolver, dentro de lo posible, esta cuestión habría que analizar el juicio de Marx sobre el problema de la representación política, problema claramente tratado por él en su crítica de

la Asamblea estamental, intentando separar lo que es crítica a la constitución estamental de la Asamblea legislativa, y lo que es crítica a la propia Asamblea como tal, en cuanto organismo representativo.

Marx parte de una crítica clara y rotunda a la constitución por estamentos de la Asamblea legislativa, explicando cómo los estamentos en el Estado moderno representan la introducción de diferencias sociales y no políticas. En otras palabras, la constitución por estamentos,

"donde no es una tradición desde la Edad Media es el intento de volver a hundir al hombre en las limitaciones de su esfera privada, incluso en el ámbito político" (109).

Por el contrario, el sistema representativo constituye un

"progreso histórico" (110)

(ligado a la Revolución Francesa), en cuanto que ha liberado una esfera determinada, la esfera política, independizándola de las relaciones que se establezcan entre los hombres en la sociedad civil.

Así pues, la Asamblea representativa supone un progreso porque clarifica las relaciones entre los individuos reflejando el elemento que las caracteriza en la sociedad civil y que es precisamente, en esa etapa histórica, la independencia de los sujetos. Por el contrario, la constitución por estamentos confunde esa situación, al dar significado político a diferencias que, de existir, son sólo sociales. En este sentido puede decirse que retrotrae la esfera política a una situación anterior, aquella en que la relación sociedad-polí-

tica era una relación directa y limitada a la esfera natural. Sin embargo esto no significa, como está claro dado el carácter formal del Estado que antes he examinado, que tales diferencias hayan desaparecido; simplemente han sido relegadas en cuanto diferencias sociales a su lugar propio, la sociedad civil. Al mismo tiempo, si el principio válido en la sociedad civil que se ha independizado del Estado, es el principio de la independencia de los particulares, este principio es el que debe hacerse valer en el Estado moderno, correspondiente a la nueva forma de sociedad civil. De ahí que el Estado representativo siendo el más extrañado sea el que mejor deje transparecer esta contradicción.

Por tanto, nos encontramos nuevamente con diferentes niveles de análisis:

1ª Los estamentos corresponden a una realidad social anterior al surgimiento de la moderna sociedad civil (independizada) y del moderno Estado político (abstracto). En consecuencia, reintroducirlos en ese Estado es una mala reminiscencia del sistema feudal, un anacronismo o un compromiso reaccionario.

2ª El principio dominante en la moderna sociedad civil es el de la independencia de los particulares.

3ª Si el Estado político es la abstracción de esa sociedad, su principio debe ser también el de la independencia. Por tanto:

- el Estado político como tal es independiente de la sociedad civil, e incluso más, es la absoluta independencia.

- los ciudadanos deben estar representados en él en función de su individualidad y no en función de cualesquiera vínculos sociales.

Por el contrario, la introducción en el Estado de un estamento particular en función de ciertos derechos innatos (derechos que son rasgos sociales como el mayorazgo...) altera esa situación y hace bascular todo el organismo estatal en una determinada dirección, en la dirección del estamento privilegiado.

La sociedad civil burguesa.-

Marx parte pues de la separación radical entre Estado político y sociedad civil, e incluso señala repetidamente que Hegel había entrevisto ya este problema, pero se había negado a reconocerlo intentando eliminarlo con diversas formas de mediación (111). Por el contrario en su análisis del papel de la Asamblea estamental, Marx llega a la conclusión de que todo elemento de mediación entre realidades no mediables, solamente

"disimula su oposición".

pero no la remedia (112). De ahí surgen dos cuestiones importantes. En primer lugar, para Marx la oposición entre Estado político y sociedad civil es una oposición total, insuperable en los marcos de una determinada sociedad civil, aquélla que se ha independizado de la vida de la comunidad, o sea aquélla en que rige el interés privado; en otras palabras, en la sociedad civil de la propiedad privada.

Eso implica una primera definición de sociedad civil que Marx simplemente recoge de Hegel, pero según la cual ésta se caracteriza por ser una situación de guerra de todos contra todos, cuyos miembros son los hombres de los intereses privados, y cuyo interés privado es además el fundamento de su interés general, de su patriotismo (113). Este tipo de sociedad civil es la que corresponde a una sociedad de individuos privados, cuya total separación del Estado político es obra de la Revolución Francesa.

A pesar de esta separación, lo cierto es que ambas instancias se hallan mediatizadas realmente, tal como Hegel ha planteado, por una serie de elementos, en especial la burocracia y la Asamblea de los estamentos (Parlamento), aunque su análisis vaya a dar como resultado que

"la identidad que Hegel ha construido (...) es la identidad de dos ejércitos enemigos (...), tanto por un lado como por el otro (114).

En efecto, Marx pone de relieve como a consecuencia del enfrentamiento, de la enemistad entre ambas instancias, la burocracia misma se transforma de gestor de los asuntos generales en detentador de la propiedad privada del Estado frente a los demás intereses generales, a pesar de que tenga conciencia de representar los genuinos intereses de la comunidad.

"Según Hegel "el Estado mismo", el "poder del gobierno" interviene por medio de sus "delegados" en la sociedad civil, para atender al interés general del Estado y de la

legalidad", pero como él mismo reconoce, estos "delegados del Gobierno", estos "funcionarios ejecutivos del Estado", la verdadera "representación del Estado" no lo es "de" la Sociedad civil sino contra "ella". De modo que la oposición entre Estado y sociedad civil está cristalizada. El Estado no reside en la sociedad civil sino fuera de ella y sólo logra rozarla por medio de los "delegados" a los que se halla encomendado el velar por la "atención del Estado" en esta esfera. Pero por medio de los "delegados", la oposición no se elimina, sino que por el contrario, se "fija" y se "legaliza". Por medio de ellos el "Estado" se hace valer como algo ajeno y trascendente al ser de la sociedad civil. La "Policía", la "Justicia", y la "Administración" no son delegados de la sociedad civil misma (...), sino del Estado y lo administran en contra de ella" (115).

En consecuencia la burocracia en vez de mediar realmente, constituye un Estado dentro del Estado, que radicaliza todavía más la oposición.

Algo parecido ocurre con las corporaciones, pensadas también por Hegel como elemento mediador y que a la larga, no pueden conciliar su carácter político y su carácter privado y acaban siendo

"la contradicción entre el Estado y la sociedad civil establecida en el Estado" (116).

Creo pues, que puede decirse que Marx llega a la siguiente conclusión: dada la oposición, el antagonismo entre el Estado político

y la sociedad civil, cualquier forma de mediación será ineficaz y en el mejor de los casos ilusoria, cuando no engaño premeditado (117), tanto si es el Estado el que destaca sus delegados para racionalizar y controlar la sociedad civil (la burocracia), como si es aquélla la que genera un "pueblo en miniatura" en el seno del Estado (118). En cualquier caso la existencia de esas mediaciones sólo podrá dulcificar, atrasar, disimular, la oposición pero será intrínsecamente incapaz de superarla.

La clave de la contradicción hay, pues, que buscarla en otra parte.

"El error principal de Hegel es haber concebido la contradicción del fenómeno como unidad esencial, ideal, cuando aquí la contradicción alcanza a lo profundo de su ser.

La contradicción immanente del Poder Legislativo no es más que la del Estado político y por tanto la de la sociedad civil consigo misma: una contradicción esencial" (119).

Si tras estas palabras se repasa el contenido de la crítica al párrafo 304 y a la imposibilidad del Poder legislativo para realizar la mediación, es inevitable concluir que la crítica marxiana al Estado representativo es total y rebasa el marco de su constitución por estamentos para afectar a la esencia del Estado político mismo (120).

Con todo, queda por resolver el segundo problema, el de saber hasta qué punto este Estado político ilusorio es además, el Estado de uno de los estamentos de la sociedad civil, y en concreto el Estado de la propiedad privada o es solamente, la ilusión política del

conjunto de la sociedad civil. Hay ahí un elemento que me parece clave y es el análisis que Marx hace de la Constitución.

Ya he señalado antes que este problema está estrechamente relacionado con el de la separación entre ambas instancias (Estado político y sociedad civil), y hemos visto que la oposición entre ambas es total y constitutiva, es decir, que no puede ser resuelta en el marco de esa sociedad (la capitalista), ni de ese Estado (el Estado meramente político). En consecuencia, ninguna Constitución aún entendiéndola en el sentido moderno en que ya la entendía Hegel, podrá ser una superación de este antagonismo sino que, al revés, lo expresará en la forma de un determinado compromiso entre ambas instancias o entre ambos poderes.

"La Constitución es un arreglo (eine Akkomodation) entre el Estado político y el apolítico y por tanto consiste necesaria y esencialmente en un pacto entre poderes radicalmente heterogéneos"* (121).

Todo pacto necesita un garante, es decir un poder o una fracción de poder, que se responsabiliza con posibilidades de éxito de que ese pacto será estable. Si recordamos lo que antes Marx señalaba sobre el mayorazgo (y la propiedad privada) como garantía de la Constitución y por tanto como señor de la misma, creo que puede decirse que aquel poder que garantice con posibilidades de éxito la estabilidad de la Constitución, el mantenimiento del pacto, será en último término, el que la condicione.

* Subrayado mío.

Eso significa que

"si el mayorazgo es el garante de la Constitución, ésta es la Constitución de la propiedad privada" (122), lo cual no creo que haya que interpretarlo solamente en el sentido de que así la Constitución (el Estado y el Derecho), se transforme en un instrumento de dominación de aquel sector o clase o fracción (aunque también lo sea), sino además de modo negativo como una imposibilidad de afectar los intereses específicos del sector en cuestión. Es decir, en este sentido, eso significa que una Constitución así establecida no podría atacar de ninguna forma el mayorazgo y en cuanto éste es, como dice Marx, la forma superlativa de la propiedad privada, ninguna forma de propiedad. De este modo digamos que la relación sería indirecta, y que más bien vendría definida por la imposibilidad de afectar determinados principios, suponiendo que eso estuviera en la voluntad de los organismos estatales o cuando menos del Poder legislativo, que por la obligación de imponer otros determinados.

En otras palabras, creo que el problema podría plantearse en unos términos muy parecidos a los que el propio Marx utilizará posteriormente en la Ideología alemana; es porque en la sociedad civil existe un sector dominante, por lo que puede plantearse con sentido un pacto entre poderes distintos (el poder político y el poder social) y es precisamente porque ya es poder social (propiedad privada) por lo que el mayorazgo puede ser además poder político. De lo contrario ni podría ser garante de nada ni habría nada que garantizar. De ahí que en el pensamiento del Marx maduro, el surgimiento del Estado polí-

tico y el establecimiento de la propiedad privada se co-impliquen, pues de hecho el primero es un ingrediente más del desequilibrio social que establece el segundo.

Por supuesto que la situación cambia cuando no hay ningún estamento de la sociedad que tenga por nacimiento el privilegio de la actividad política, sino que todos los cargos del Estado están sujetos a elección, ya que en esta situación la cuestión del garante se complica. Sin embargo también ahí hay que matizar. En el texto que estoy comentando parece como si Marx pensara que la generalización de las elecciones que, por lo demás, son la

"relación concreta de la sociedad civil con el Estado"(123), plantearía de una forma transparente la necesidad de la eliminación del propio Estado, ya que representarían la forma pura de la extrañación política.

"En el sufragio universal tanto activo como pasivo, la sociedad civil se eleva realmente a la abstracción de sí misma, a la existencia política como su auténtica existencia general y esencial. Pero la perfección de esta abstracción es a la vez su superación, pues al establecer realmente su existencia política como su verdadera existencia, la sociedad civil ha determinado a la vez su existencia civil como inesencial, en contraposición a la política. Y una vez separadas, la eliminación de una arrastra la de la otra. De ahí que la reforma electoral sea la exigencia de que el Estado político abstracto se disuelva planteada en el seno del

propio Estado, y en consecuencia la exigencia de disolución de la propia sociedad civil" (124).

En términos hegelianos podríamos decir que la culminación que se daría en el Estado político puro plantearía por sí mismo, la necesidad de su disolución (125).

La reificación de las relaciones sociales.-

Con todo, la afirmación de Marx de que "la propiedad privada es el garante de la Constitución", referido a su análisis del mayorazgo, permite una segunda lectura, pues plantea cómo es posible que una relación social (el mayorazgo y la propiedad privada en general) sea el garante de un hecho jurídico, como es una Constitución. En otras palabras, plantea en sus inicios el problema de la conexión entre las relaciones sociales y los hechos jurídicos.

A este respecto hay que decir que el hilo del análisis marxiano está centrado en el carácter inenajenable de la propiedad de la tierra en el mayorazgo, el cual lo independiza del conjunto de la sociedad civil. Es decir, en una sociedad que está basada en la enajenabilidad (la venta) de las propiedades de los individuos, la imposibilidad de vender la tierra en el mayorazgo, invierte la relación y hace que en vez de ser ella la propiedad del individuo, sea al revés, el individuo (el primogénito) su propiedad.

"Lo permanente es el patrimonio, las heredades Ello es lo que permanece en cualquier relación, la sustancia (126).

El mayorazgo, el propietario, propiamente es sólo un accidente. La propiedad del suelo se antropomorfiza

en los diversos linajes. Ella es la que hereda siempre al primogénito de la casa como un atributo que le está ligado. Todos los primogénitos en la serie de los propietarios del suelo son la herencia, la posesión de las posesiones inalienables del suelo, substancia predestinada de su voluntad y de su actividad. El sujeto es la cosa y el predicado el hombre. La voluntad se convierte en la propiedad de la propiedad" (127).

Así pues, en el análisis del mayorazgo como caso extremo, la relación entre propiedad y propietario se invierte y es la propiedad del suelo la que, en realidad, posee al individuo y no al revés. El hecho de que esta inversión derive de la inenajenabilidad de la propiedad pone en relación, a mi manera de ver, la extrañación (inversión ontológica de las relaciones) con la alienación o vendibilidad universal, o lo que es lo mismo la Entfremdung con la Entäusserung (128).

Por otra parte, prosiguiendo con esta línea de análisis, cabe decir que si el mayorazgo tiene el derecho innato a la actividad política, la política se transforma también en una propiedad de la propiedad del suelo, es decir, es una cualidad política que actúa a través de los primogénitos. ¿Qué duda cabe entonces, de que la descripción que Hegel ha hecho en su Filosofía del Derecho, corresponde realmente a los procesos de hipostatización que se producen en la sociedad civil de la propiedad privada, en la cual determinadas relaciones sociales aparecen como los sujetos reales de las diversas actividades, incluidas las políticas, igual que en la filosofía hege-

liana, el espíritu era el sujeto real que actuaba a través de los individuos?

De ahí que Marx pueda decir con razón que

"este misticismo, esta falta de crítica es tanto el enigma de las Constituciones modernas (...) como el misterio de la filosofía hegeliana, especialmente de la filosofía del Derecho y de la Religión" (129)

y de hecho, como queda claramente reflejado en este análisis, la crítica a la filosofía hegeliana del Derecho se ha transformado en una crítica de la configuración histórica del Estado político moderno (constitucional y representativo). En este contexto cabe interpretar que la hipostatización moderna de determinadas realidades sociales como el Derecho o el Estado, aparentemente situados por encima de la sociedad, es una muestra de este misticismo que Marx ha criticado tanto en la filosofía hegeliana, y que de hecho no está solamente en ella, sino sobre todo en la realidad jurídica, política y social contemporánea.

Hay por tanto, un primer aspecto de la cuestión. En la propiedad privada absoluta, entendida como inenajenabilidad, lo poseído se sustantiviza y posee en realidad al individuo. Podría pensarse que este carácter sólo afecta al mayorazgo en cuanto que es un resto de una forma social anterior, pero que no es constitutivo en modo alguno de la propia propiedad privada. Sin embargo, Marx prosigue:

"La propiedad privada es la forma en que existe el privilegio a nivel del género humano, el derecho como excepción

(...): el derecho a la propiedad privada es el ius utendi et abutendi, el derecho a disponer según el propio arbitrio de la cosa (...); el fundamento propiamente dicho de la propiedad privada, la posesión es un hecho, un hecho inexplicable, no un derecho. Sólo por medio de las determinaciones jurídicas que la sociedad da a la posesión de hecho, adquiere ésta la cualidad de posesión jurídica, de propiedad privada" (130).

Podríamos pues, establecer el siguiente esquema:

1ª La posesión es un hecho empírico, no un derecho. (Recordemos al respecto que la fundamentación kantiana de la posesión debe recurrir en último extremo a la fuerza) (131).

2ª La propiedad privada es la sanción jurídica de la posesión, pero no la fundamenta sino sólo la regula, marca sus límites. Por tanto la posesión es anterior (histórica y conceptualmente) a la propiedad.

3ª En sí el derecho de la propiedad privada es irracional, pues se basa en un hecho empírico (la posesión), inexplicable racionalmente y basado en último término en la fuerza empírica (bruta).

4ª Dada la separación entre Estado político y sociedad civil y el formalismo del Estado, la regulación estatal de la propiedad privada sólo podrá ser formal, es decir podrá introducir un elemento de generalidad formal, pero no podrá eliminar el fundamento irracional de la

posesión. (Recuérdese al respecto el formalismo kantiano).

5ª Dado que la vida del hombre no es individual sino social, la existencia de la propiedad privada supone la sanción de un privilegio a nivel de género, imposible de generalizar totalmente y basado en un hecho racionalmente inexplicable y empírico, como es la posesión.

El análisis del mayorazgo y de sus derechos políticos innatos nos ha llevado, pues, a descubrir el carácter irracional de la sociedad civil independizada (basada en la propiedad privada) y del Estado abstracto, extrañado, que le corresponde. Es decir hay una cierta correspondencia entre las relaciones sociales materiales (o la estructura material de la sociedad) y las relaciones políticas, la cual a través de la figura del garante (que tiene mucho que ver con la estabilidad social) parece indicar hacia una cierta preeminencia de las primeras.

"El Estado político -dice Marx al final de su obra- es el espejo que refleja la verdad de los diferentes momentos del estado concreto" (132).

Libertad y azar.-

Como consecuencia de todo lo dicho habría quizá que preguntarse qué queda de la libertad en el Estado (única esfera, por lo demás, de libertad concreta), tras esa crítica de Marx. Ya en las primeras páginas de esta obra, el autor señala que tras su denuncia de la mistificación, tras su crítica del idealismo del Estado,

"la soberanía existe, por una parte sólo como sustancia inconsciente y ciega" (133);

por otra, el Estado es mero formalismo, o sea conciencia de algo ajeno a sí mismo y en el caso concreto de la crítica marxiana, conciencia propiamente sólo de un sector o de una clase (un estado).

Realmente, la libertad como tal desaparece, o quizá, mejor dicho, la única forma existente de libertad es la independencia: independencia de los individuos en la sociedad civil, independencia de la propia sociedad civil frente a las demás instancias de la sociedad y por último, independencia abstracta del Estado. Pero, por eso mismo, absoluta dependencia inconsciente y ciega de todos hacia todos; dependencia de los individuos unos de otros en la sociedad civil, dependencia del conjunto de la sociedad civil de la irracionalidad de su propia estructura, y dependencia por último, del Estado respecto de la determinada dinámica de la sociedad civil o de un determinado sector de la misma.

Creo, pues, que Marx viene a decir que este Estado, Estado meramente político y separado de la sociedad civil, no es realmente el Estado de la libertad sino el de la necesidad, ya que surge necesariamente, en una determinada situación histórica como consecuencia de determinados fenómenos no propiamente estatales sino sociales (la independización de la sociedad civil) y, en último término, su vida concreta está condicionada por ellos. Cabría preguntarse para qué seguir manteniendo entonces esta ilusión; Marx dice al respecto en el análisis de la Constitución:

"Una vez se ha reconocido que la ley de la cosa contradice la definición legal ¿por qué no reconocer la ley de la cosa, de la Razón como la ley del Estado? ¿Cómo mantener conscientemente el dualismo? (134).

Posiblemente la respuesta esté en que ese reconocimiento desharía el misterio que le constituye, y por eso precisamente, su tarea esté en disimularlo, hipostatizándolo y presentándolo, con falsa conciencia, como el símbolo de la libertad.

Correlativamente, la libertad parece limitarse al único sector realmente independiente de todo este conjunto, a la sociedad civil, cuya libertad sería su marcha espontánea, aparentemente no determinada, pero a la verdad inconsciente y ciega (135). La Crítica al Derecho hegeliano del Estado terminaría pues, con una total separación entre sociedad civil y Estado, cuyo contrapunto en el tema de la libertad, sería la total destrucción de la sede de la libertad concreta, resultando un Estado autónomo sólo en lo formal, y materialmente determinado por la dinámica de la sociedad civil, de la cual es conciencia extrañada y por otra, una sociedad civil configurada como espontaneidad (libertad) ciega y en cuanto dominada por la propiedad privada, como azarosa e irracional.

Cabe plantear qué posibilidades de liberación para el género humano quedan tras esa crítica implacable. A este respecto hay que decir que el planteamiento de las posibilidades de liberación, en esta obra, está extraordinariamente delimitado por las peculiaridades del discurso hegeliano, e incluso hay autores que sostienen

que completamente determinado por él (136). Veamos, sin embargo en que consiste, si es que es posible, esta liberación.

En un primer momento el tipo de liberación que Marx entrevé consiste en el dominio de las condiciones de una determinada situación, integrándolas en el proceso de su propia transformación. Por ejemplo respecto a la necesaria adecuación histórica de lo jurídico señala que,

"para que el hombre haga conscientemente lo que, de lo contrario, tendrá que hacer sin conciencia, obligado por la naturaleza de las cosas (...) es necesario que el progreso se convierta en el principio de la Constitución" (137) ;

es decir, es necesario que se clarifique el proceso constitutivo de una determinada realidad, de modo que el principio de su transformación esté inserto en su propia constitución específica, única manera de deshacer la ilusión, la extrañación, y reasumir la realidad.

Creo que ese mismo principio es el que rige el famoso programa de la emancipación humana tal como se formula en los Anales franco-alemanes:

"Sólo cuando el hombre individual, real, reabsorba en sí al ciudadano abstracto y como hombre individual se comporte a nivel genérico en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones sociales; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus "forces propes" como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglose ya de sí la fuerza

social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se llevará a cabo la emancipación humana" 138).

Digamos pues, que puesto que el hombre es un ser social (139), la recuperación de su socialidad es lo que determina su liberación (emancipación).

Sin embargo, este programa es más complicado de lo que a primera vista podría parecer y, en mi opinión, parte de dos presupuestos fundamentales:

1ª Para que se pueda realizar, para que se pueda transformar en un proceso real de liberación y no en un mero enunciado (140), hay que conocer con detalle, en concreto, en qué consiste la socialidad humana, es decir cuáles son las relaciones sociales entre los hombres y qué rasgos las caracterizan.

2ª Hay que determinar con precisión cuáles son los puntos concretos en que esa socialidad de base aparece invertida en particularización y cuál es la relación de dependencia entre unos y otros, pues el aislar los puntos básicos en que se produce la alienación, será lo que permita emprender un proceso real de transformación.

Así pues, las posibilidades de emancipación humana real, una vez establecida la abstracción del Estado político, tendrán que pasar por un programa de investigación de la estructura de la generalidad material, o sea de la estructura de la sociedad civil y de las fuentes de la alienación. De lo contrario se convertiría en una mera repetición

de los programas de los utopistas (141).

A su vez esta investigación parte de dos verdades ya adquiridas, que configuran los resultados de la Crítica. En primer lugar, la convicción de que el Estado (la esfera política) no constituye la esfera de la libertad sino de la necesidad y que, por tanto, cualquier proyecto total de liberación no deberá centrarse ahí, sino en la esfera de la que él depende, en la esfera de la sociedad civil. Por el contrario es ésta, (la sociedad civil) la que es vista como el lugar real de la libertad, la "persona moral" la denomina Marx (142), es decir aquel conjunto de configuraciones existentes y objetivas de la especie humana, cuya racionalidad consiste en impregnar todas sus actividades.

A este respecto creo que es importante notar que en los Anales franco-alemanes, Marx utiliza el término de "libertad social" (sociale Freiheit) (143) atendiendo a aquel tipo de adecuación de la actividad (social) de los hombres a su carácter genérico, susceptible de crear los presupuestos para todas sus otras manifestaciones vitales. Sin duda que esas afirmaciones se enmarcan en un cuadro antropológico general que es el concepto feuerbachiano de Hombre, pero lo que quería destacar es que la investigación de Marx no se orienta tanto a definir los rasgos generales constitutivos de esa antropología (al menos por el momento), cuanto a investigar las condiciones histórico-concretas que delimitan (e incluso llegan a eliminar) esa libertad.

Defensa de la democracia.-

Por otra, la convicción de que ese proyecto general de libertad es plausible, es decir es algo pensable y realizable. La función en la Crítica de la palabra democracia creo que es precisamente la de denotar esta plausibilidad. A lo largo de esta obra, Marx distingue entre "democracia" y "república":

"En la democracia -dice- el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante, mientras que por el contrario, la pugna entre monarquía y república es una pugna en el seno del Estado abstracto. La república política es la democracia en la forma abstracta de Estado. Por tanto, la forma abstracta de Estado de la democracia es la república, sólo que en ella deja de ser una Constitución meramente política" (144).

Por tanto, la república constituye el régimen político adecuado a la democracia, pero ésta denota más bien la formación socio-económico-política, que corresponde a la auténtica vida colectiva del género humano (145). Esto es lo que permite decir a Marx que la

"democracia es el género constitucional" (146), es decir aquella configuración de la comunidad que no es solamente o fundamentalmente política sino que en ella la Constitución (la ley general) rige realmente todas las formas de vida colectiva. En este sentido la democracia es transparente, ya que en ella el

"principio formal es el mismo que el principio material" (147).

y en ella la política no es más que una forma entre otras de objeti-

vación de la comunidad humana.

Así pues, es obvio que en este sentido el término democracia no se refiere a una determinada organización política, sino más bien a aquella configuración general de la vida social ^{en que} se manifiesta claramente "que todo el poder viene del pueblo" (148). Y sin embargo, el propio término refleja indirectamente las limitaciones del pensamiento marxiano en este momento. En primer lugar, dice M. Rossi en su obra repetidamente citada,

"se trata de una representación, a la que podríamos calificar de optimista de la democracia moderna, en la que los desniveles económicos, no se plantean todavía" (149), o para ser más exactos, no se plantean con toda su radicalidad.

En segundo lugar, el hecho de que se presente como objetivación general, aunque concreta y real del género humano, relativiza las contradicciones que puedan surgir en su seno, entre los intereses individuales y los intereses colectivos, que si bien no podrán constituir una diferencia sustancial dada la socialidad inherente a las relaciones humanas, sí pueden constituir diferencias aparentes, pero notables, en el seno de la organización general. En otras palabras, por mucho que el individuo se disuelva en el seno de la organización general, socializada de su vida, y por mucho que ésta respete en principio su figura, hay un resto de individualismo, de subjetivismo ineliminable en la actividad de todo sujeto que seguirá planteando el problema de los derechos individuales, hasta cierto punto, obviado por Marx (150).

Con todo hay que decir que incluso después del descubrimiento del antagonismo radical de la sociedad civil burguesa en los años inmediatamente posteriores a estos escritos, e incluso durante la Revolución de 1848, Marx sigue pensando básicamente de forma muy semejante. En estos textos encontramos por ejemplo, una defensa de la democracia, basada por una parte en su carácter históricamente progresivo frente a las formas anteriores de organización política y social (151) y por otra en su peculiar transparencia, es decir en el hecho de que en ella se manifiesta con toda su fuerza dicho antagonismo (152). Su límite está en que es la,

"última forma de emancipación humana dentro del actual orden mundial" (153).

De ahí que L. Colletti pueda decir que es precisamente en la Crítica al Derecho hegeliano del Estado cuando Marx,

"llegó justamente al comunismo teórico (...). En este punto de su evolución posee (...) una teoría del Estado y de la política muy madura. La Crítica contiene, después de todo, un planteamiento muy claro de la independencia de la sociedad con respecto al Estado, un análisis crítico del parlamentarismo acompañado de una contrateoría de la delegación popular y una perspectiva que nos muestra la necesidad de que en último término sea suprimido el propio Estado. Hablando políticamente el marxismo maduro tendrá relativamente poco que añadir a todo esto" (154).

CAPITULO SEXTO

ALCANCE DE LA CRITICA A HEGEL:

Atención a la sociedad civil. Propiedad privada y trabajo alienado

Disolución del concepto de Hombre

Los Manuscritos de París.-

Entre la primavera y el verano de 1844, concretamente desde Marzo a Agosto de aquel año (1), Marx escribió en París, los famosos Manuscritos económico filosóficos. Obra inédita en vida de Marx, estos manuscritos fueron publicados por primera vez de forma completa por V. Adoratsky en 1932, desatando una de las mayores polémicas sobre la génesis y el valor de la obra de Marx.

Ya antes me he referido a la impresión que según palabras del propio Luckács, le causaron estos Manuscritos, cuando puedo leerlos en Moscú a principios de los años 30. Tras su publicación, esta obra se convirtió en punto obligado de referencia para todos aquéllos que se oponían a una interpretación dogmática del marxismo (2). Después de la denuncia del stalinismo la importancia de estos textos no dejó de crecer, incluso entre los propios teóricos afiliados al movimiento comunista, alcanzando una popularidad a la que sin duda no fue ajena la polémica en torno a las posiciones althusserianas de los años 60 (3).

Así pues, los Manuscritos de París del año 44 marcan uno de los puntos clave de la interpretación del marxismo, cuya consideración global depende en gran medida de cómo se los valore. En estas coordena-

das, es fácil comprender lo complejo que resulta intentar determinar su lugar específico en la evolución y en la obra de Marx.

A esta dificultad se añaden los problemas derivados de la conservación del texto, y del hecho de que su propio autor no lo hubiera preparado para la publicación (4), sino que se trate más bien de apuntes o notas de lectura y de reflexiones. Me refiero al carácter fragmentario de los Manuscritos, a los que faltan algunas páginas (5), y en los que son relativamente frecuentes los pasajes tachados o ilegibles. Asimismo el lenguaje es en ocasiones poco claro o cuando menos, muy denotativo (6).

Por consiguiente puede decirse que los Manuscritos constituyen un texto muy difícil de evaluar en sí mismo, aunque no cabe duda que representan un momento capital en la evolución del pensamiento de Marx y que de alguna manera, apuntan hacia la raíz de sus concepciones. De ahí sus múltiples interpretaciones, desde quien piensa que ofrecen una primera síntesis, no por ello menos perdurable, de las múltiples direcciones del pensamiento de Marx casi desde el inicio de su formación, e incluso ve en ellos un germen, un modelo reducido y comprimido, en statu nascendi del Capital (7), a quien defiende que esta primera síntesis dado su origen, su formulación, su lenguaje, el contexto en que está inserta, las categorías que utiliza, está llamada a ser ella misma superada en el proceso de maduración del pensamiento marxiano (8). En mi opinión el interés y, en gran parte también, la novedad de los Manuscritos, está en ofrecer una primera síntesis de diversos motivos teóricos (filosóficos, políticos, económicos), que hallan ahí un cierto

grado de unidad, aunque como afirma E. Bottigelli

"este texto, por rico que sea, no es más que un momento en el desarrollo del pensamiento de Marx y es difícil hacer de él honradamente, la última palabra de su filosofía" (9).

Habría que añadir que la dificultad no reside en que sean la última palabra de Marx en filosofía, sino en que él no pronunció explícitamente esta palabra más tarde, y por tanto es difícil resistir a la tentación de acudir a ellos en su búsqueda.

Tras las investigaciones de los biógrafos de Marx, el contexto de los Manuscritos es totalmente preciso. Según estos eruditos, fueron redactados en el primer año de la estancia de Marx en París (había llegado a esta ciudad en Octubre de 1843), año en el que se había sumergido en un cúmulo de lecturas diversas, que abarcan desde la Historia de la Revolución Francesa (por esta época pensaba redactar una Historia de la Convención), a las modernas teorías socialistas y comunistas (las obras de Fourier, Cabet, Dezamy..., a algunos de los cuales conocía personalmente) y a los estudios de economía política (10). Al mismo tiempo había trabado una estrecha relación con personajes, algunos de los cuales ya conocía de antiguo como M. Hess (11) o intelectuales franceses como P.J. Proudhon, cuya influencia iba a ser recíproca. Por otra parte la presencia de Engels, con el que intimó por esta época y cuyo artículo en los Anales Franco-Alemanes le había impresionado vivamente, empezó a hacerse perceptible en la vida de Marx, originando un cierto cambio en sus intereses teóricos (12).

Hay pues una multiplicidad de influencias que se conjugan en este primer año de vida en París y que ocasionan una rápida maduración de las posiciones de Marx, tanto teóricas como políticas: en lo primero, confirman su interés creciente por las modernas teorías explicativas de la sociedad, ya sea en su génesis histórica, en su estructura económica o en sus posibilidades de transformación, interés que ya se había despertado en la Crítica al Derecho hegeliano de Estado y que esos estudios ^{no} hicieron más que reafirmar, incidiendo en su misma dirección; en lo segundo, condicionan el paso de su democratismo radical a una gran simpatía por el nuevo movimiento comunista y hasta cierto punto, quizá una adhesión a él (13). El cambio de las relaciones entre Marx y Ruge, quien siguió el camino inverso, podría ser un índice expresivo de esta evolución.

Hay sin embargo un rasgo peculiar de Marx que hemos podido observar desde el principio de su evolución, que se mantiene en estos momentos. Se trata de la necesidad, para él imperiosa, de fundamentar, de hallar la razón de los nuevos fenómenos que descubre. De alguna manera, podríamos decir que Marx tenía una actitud filosófica ante la realidad, es decir una actitud que pretendía descubrir o hallar la razón de ser, frecuentemente oculta, de los fenómenos que percibía, ya fueran fenómenos reales e históricos, o fenómenos teóricos (nuevas doctrinas).

En estas coordenadas no es de extrañar que la actitud de Marx ante el fenómeno, nuevo para él, de la Economía Política, cuyo trasfondo real y cuyas limitaciones estaba observando simultáneamente en la so-

ciudad que le rodeaba (14), fuera una actitud filosófico-crítica, es decir una actitud que interrogaba a esta ciencia sobre sus propios fundamentos, sobre los presupuestos en que se basaba. Creo que la plasmación de esta actitud filosófico-crítica, junto a una incipiente respuesta, es lo que se encuentra en los Manuscritos (15).

La primera crítica de la Economía política.-

Hay, sin embargo, dos aspectos que me parece importante separar: en primer lugar nos encontramos con la primera crítica de Marx a la Economía política clásica, crítica que junto a una exposición de sus deficiencias o de sus limitaciones, es además una constatación de su falta de fundamento, ya que incurre en una serie de contradicciones que implican necesariamente una exigencia de fundamentación (16). Dicho en otras palabras, sus resultados tanto teóricos como prácticos, rebaten sus propósitos y demuestran la falsedad de sus presupuestos. En segundo lugar, Marx intenta por sí mismo esta fundamentación, que en este momento se transforma en una deducción en clave filosófica de la problemática económica, valiéndose de un concepto tan específico como es el de alienación (17). De ahí lo que antes llamaba la peculiar síntesis de esta obra.

Por otra parte, junto a la crítica de la Economía política hay también la crítica de la base económica misma de esta teoría. Es decir, en una forma que le es muy propia, Marx analiza y critica en un mismo movimiento, la teoría de una determinada realidad y la realidad misma, en este caso la teoría económica del capitalismo y el propio sistema capitalista, (18) igual que antes había unido en una misma

crítica la filosofía hegeliana del Derecho y el Estado constitucional.

Así pues, hay simultáneamente dos niveles de crítica y por tanto, también, dos niveles de fundamentación: uno que se orienta a la teoría económica cuyo carácter falaz pretende poner de manifiesto, (19) y otro que mira a la realidad del sistema económico que es el objeto de aquella teoría, cuyas contradicciones revela. Sin embargo los dos niveles son distintos y presuponen perspectivas y opciones distintas, aunque todavía no pueda decirse propiamente que Marx sea totalmente consciente o al menos no de forma manifiesta, de dicha separación. Por el contrario, olvidar esa duplicidad de niveles y reducir la crítica contenida en los Manuscritos a la del trabajo alienado, (20) con toda la importancia que tenga este concepto, significa a mi manera de ver, reducir las distancias, que ya habían aparecido en la Crítica al Derecho Hegeliano del Estado, entre el nivel lógico (epistemológico) y el nivel ontológico, y entre el movimiento de las categorías de ambas series, favoreciendo una concepción en clave filosófica de la solución a toda esta problemática.

En resumen, creo que se puede decir que el análisis de los Manuscritos se mueve a diferentes niveles, tanto de crítica como de fundamentación:

1ª Marx trata de hacer explícitas las contradicciones en que incurre la teoría económica clásica, contradicciones que, aunque se encuentren en los textos de dichos autores, no aparecen en ellos en todas sus di-

mensiones y que afectan tanto a sus conceptos como a sus objetivos (21).

2ª Esas contradicciones demuestran, a su manera de ver, una falta de fundamentación que, sin embargo, no reside en que partan de un principio inadecuado (22) sino en un error metodológico, consistente en la falta de reflexión crítica sobre sus propios presupuestos. Dicho en otras palabras, para Marx científicamente la formulación de la teoría del valor-trabajo es incompatible con la defensa del principio de la apropiación privada (23).

3ª Esas contradicciones no son, sin embargo, consecuencia de una insuficiencia teórica o de una falta de análisis, sino que están en la realidad económica que es el objeto de dichas teorías, es decir en el carácter contradictorio del capitalismo (24). La economía política se limita, pues, a reflejar acríticamente la realidad económica, como algo empíricamente dado.

4ª Si eso es así, el análisis crítico de aquellos presupuestos y la formulación del concepto básico de la Economía política, va a poder explicar:

- sus deficiencias teóricas.
- la génesis de las contradicciones reales del mundo económico.

5ª Este mismo análisis deberá abrir la vía, al menos potencialmente, a una propuesta de superación de aquellas contradicciones, cuyos efectos se manifestarán también a varios niveles, entre otros en la

exigencia de un nuevo modelo teórico, y en la defensa de la necesidad (histórica) de una nueva formación social.

En otras palabras, cabe decir que el resultado de los Manuscritos es también doble; en primer lugar contribuye a elaborar o, cuando menos, plantea la necesidad de elaborar, un nuevo tipo de ciencia no desvinculada o, pretendidamente desvinculada, *de* la actividad humana. Recuérdese por ejemplo los famosos párrafos en torno a la necesidad de una nueva ciencia, que sea la superación de la antigua división entre ciencias naturales y ciencias humanas:

"Las ciencias naturales han desarrollado una enorme actividad y se han apropiado un material cada vez más rico. Pero la filosofía se ha mantenido entretanto tan ajena a ellas como ellas a la filosofía. Su unión momentánea no fué más que una fantástica ilusión (...)pero buscar una base para la vida y otra distinta para la ciencia es, ya de antemano, una mentira" (25).

En segundo lugar plantea la posibilidad de un nuevo modelo de sociedad, basada en un nuevo orden económico, en el cual el trabajo desempeñe la función que le corresponde como actividad básica de la especie. Pero esa nueva formación socio-económica, como luego veremos, no es un ideal ético, sino una nueva etapa histórica, posible de prever a partir del análisis de la sociedad existente. De este modo, el comunismo aparece inscrito en la Historia como resultado de un proceso real, que es por una parte la consecuencia de los logros de las generaciones anteriores que, aunque inconscientemente, han

preparado sus condiciones objetivas y por otra, del esfuerzo real y concreto de los individuos que lo realicen en un momento dado:

"Para superar la idea de la propiedad privada, basta y sobra con pensar el comunismo, pero para superar la propiedad privada real, es precisa una acción comunista real. La historia nos la ofrecerá y este movimiento de autosuperación que en el pensamiento lo conocemos ya, atravesará en la realidad un proceso muy difícil y largo" (26).

La teoría económica clásica.-

Veamos con un poco más de detalle estos diversos aspectos de su formulación. En el primer Manuscrito y después de un análisis de los conceptos clave de la Economía política (salario, beneficio, renta del suelo), (27) Marx plantea la insuficiencia de esta teoría para comprender su propio objeto, es decir la realidad económica.

"Hemos partido de los presupuestos de la Economía política -dice Marx-. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Hemos supuesto la propiedad privada y la separación entre trabajo, capital y tierra así como entre el salario, los beneficios y la renta de una parte; por la otra la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc... Partiendo de la Economía política y con sus mismas palabras hemos mostrado que el trabajador queda rebajado a una mercancía y la más miserable, que su miseria crece a proporción del poder y el volumen de su producción, que la competencia termina necesariamente en la acumulación del capital en pocas manos o sea en una restauración aún más

temible del monopolio; que finalmente la división entre capitalistas y señores desaparece lo mismo que la de labradores y obreros; toda la sociedad termina dividiéndose ineluctablemente en dos clases: propietarios y trabajadores sin propiedad" (28).

Así pues, para Marx el saldo de la Economía política es completamente negativo, ya que no contribuye a racionalizar la vida económica ni explica las razones de la riqueza como pretende, sino de la miseria (29). Sin embargo, cabría preguntarse si ese fracaso que Marx le atribuye, es imputable a esta ciencia y a los conceptos que utiliza, es decir si en último término, ella es responsable de su fracaso. Para responder a esa cuestión que apunta al carácter ideológico o no de esta teoría, creo que hay que tener en cuenta el carácter de la Economía política y el papel que cumplía o pretendía cumplir en su época.

La Economía política clásica surge, como es bien sabido, en unas condiciones históricas y teóricas concretas. En primer lugar, coincide con la implantación del capitalismo industrial frente al capitalismo comercial del siglo XVI y XVII y en pugna con los restos de la economía feudal. Se trata pues de una teoría estrechamente ligada a la implantación de nuevas relaciones económicas, especialmente al modelo de la manufactura y de la revolución industrial (30). Esta teoría se caracteriza porque su objetivo deja de ser el de encontrar los medios para proveer al soberano de las sumas que necesitaba, como ocurría en la antigua cameralística alemana (31) o como estaba todavía muy presente en los análisis del mercantilismo (32), para concen-

trarse en el análisis de la naturaleza de la riqueza.

"La aparición de la teoría económica está directamente relacionada con la aparición de un nuevo tipo de economía" dice G. Therborn, (33) e incluso podríamos decir que ambas se compli-

can.

En segundo lugar la teoría económica clásica surge en el marco de la Filosofía moral (34) y más concretamente, en el conjunto de la temática jurídica que se ocupa de problemas económicos. Piénsese por ejemplo, que un personaje como A. Smith, el iniciador de la Economía Política (35), es profesor de moral en Glasgow y autor de una obra sobre los sentimientos morales, (36) o que el propio A. Smith así como otros importantes teóricos coetáneos, F. Hutcheson, J. Steuart, ... etc. formaron parte de lo que ha venido en llamarse la Ilustración escocesa, de la primera mitad del siglo XVIII (37). La teoría económica nace pues como una forma de bienhacer económico, como un intento de racionalizar la vida económica, cuyos métodos, la naturalización de esta esfera de actividad y el establecimiento de sus leyes como leyes objetivas..., se enmarcan en los cánones del pensamiento ilustrado y su culto por la naturaleza y la Razón; e igual que ocurre con el conjunto de este pensamiento, contribuye a socavar las estructuras feudales (38). En resumen, podemos decir que la Economía Política, como rama específica de la Filosofía Moral, participaba de la problemática del deber ser y de la racionalización de la vida humana que planteaba en un terreno mucho más concreto, a pesar de su paralelismo, que la ética alemana.

En tercer lugar hay que decir que este modelo teórico tuvo desde el principio, unas claras intenciones pragmáticas y que su análisis científico se hallaba estrechamente ligado, no sólo al surgimiento de las nuevas formas económicas, como he señalado anteriormente, sino a una determinada comprensión de las mismas, en razón de la cual se creía capacitada para orientar la vida económica y en definitiva, para contribuir a un orden económico más racional (39), mediante la aplicación práctica, incluso de modo negativo, con la no intervención directa, de aquellas medidas que se desprendieran del análisis y del enjuiciamiento de los procesos económicos (40). Este objetivo práctico, que a mi modo de ver, constituye uno de los elementos fundamentales de la Economía política clásica, ocupa el lugar central de esta teoría. Así por ejemplo, en el propio A. Smith podemos encontrar la siguiente declaración programática:

"La Economía Política, considerada como uno de los ramos de la ciencia del legislador o del estadista, se propone dos objetos distintos: el primero, suministrar al pueblo un abundante ingreso o subsistencia, o, hablando con más propiedad, habilitar a sus individuos y ponerles en condiciones de lograr por sí mismos ambas cosas; el segundo proveer al Estado o República de rentas suficientes para los servicios públicos. Procura realizar pues ambos fines, o sea enriquecer al Soberano y al pueblo" (41).

A partir de ahí el autor emprende una discusión con los fisiócratas (42) en la que en ningún momento se pone en tela de juicio la justeza de estos objetivos, sino cual sea el mejor método para ello, en concreto si favorecer a la industria o a la agricultura.

Con todo, lo nuevo de la Economía política con la que Marx entra en discusión, no es tanto su dimensión práctica, que viene avalada por una larga tradición, cuanto el que esta intervención se haga de modo negativo, es decir recomendando la eliminación de ciertas medidas económicas que inciden negativamente en la marcha espontánea de esa esfera, y que además su legitimación se presenta de forma científica. Según palabras de un autor contemporáneo,

"en un mundo que todavía creía, en términos generales, que la economía caería en la anarquía si no se la mantenía unida y regulada mediante actos deliberados de política gubernamental, no era nada fácil afirmar que la economía podía regularse de hecho por sí misma" (43).

La justeza de esa no-intervención estaba garantizada según estos economistas, por la científicidad de su análisis. Así pues, lo peculiar de esta teoría económica es que pretende derivar el cumplimiento de sus objetivos programáticos de la justeza de sus conceptos y de sus análisis económicos; en otras palabras de la científicidad de su teoría (44).

A su vez el modelo de análisis científico que se practicaba se basaba en dos principios metodológicos: 1ª en que pretendía captar y formular las leyes reales del funcionamiento económico, 2ª en que las trataba como si fueran leyes objetivas, leyes que rigen una determinada esfera de la actividad humana a la que configuran como algo objetivo, como algo que funciona más o menos independientemente de la voluntad y de las intenciones de los hombres. (45) Según esto, los

clásicos habrían sido los primeros en formular lo que ha venido en llamarse la "máquina económica" (46), máquina cuyo funcionamiento correcto vendría marcado por el desenvolvimiento autónomo de las fuerzas económicas, fuerzas que a su vez, tendrían un cierto carácter natural, pues estarían basadas tanto en el interés privado ("natural") de los individuos, como en la necesaria compatibilidad (también naturalmente determinada) de los intereses mutuos, cuya expresión más acabada sería el intercambio.

Nos encontramos pues con lo que vino a ser la introducción del "naturalismo" (47) en la vida económica y en las ciencias sociales, en concreto en la teoría económica. En función de este principio, la sociedad (48) vino a considerarse como un sistema complejo de relaciones entre los hombres, conjunto sistemático en el que ciertamente cabría observar ciertas incompatibilidades aparentes, que se resolverían, en último término, en un

"inmenso sistema de cooperación" (49).

Individualidad y socialidad, interés privado e interés público, no serían antagónicos por naturaleza, sino complementarios (50).

Veáse por ejemplo, como describe A. Smith los mecanismos económicos de la sociedad:

"... el ingreso anual de la sociedad es precisamente igual al valor en cambio del total producto de sus actividades económicas, o, mejor dicho, se identifica con él mismo. Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica,

y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Más no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquéllos que presumen de servir sólo al interés público. Pero ésta es una afectación que no es muy común entre los comerciantes y bastan muy pocas palabras para disuadirlos de su actitud" (51).

No creo que pueda haber ninguna duda de como debían sonar estas palabras a los oídos de un recién hegeliano como era Marx.

La Economía política con la que Marx entra en discusión no es pues una mera ciencia descriptiva de los fenómenos económicos, (52) sino una teoría que pretende erradicar ciertas formas arcaicas de producción, sustituyéndolas por otras que permitan aumentar la riqueza

za de las naciones y por tanto el bienestar general. Se trata de una ciencia no distante, sino apologética del sistema que está estudiando, con el que de alguna manera se identifica. Dicho en otras palabras, esta ciencia tiene un caracter socialmente programático que pretende derivar de la cientificidad de sus análisis y de la validez de sus conceptos.

Las insuficiencias de la Economía Política.-

Ante este hecho, lo que Marx pone entonces de relieve es en primer lugar, lo que podríamos llamar su presupuesto epistemológico, es decir, que si esta teoría puede plantearse con sentido, incidir positivamente en el desarrollo de la vida económica a partir de su análisis científico, es porque parte de una identificación entre los conceptos y las leyes económicas por ella descubiertas, y el funcionamiento real de la vida económica de la sociedad (leyes económicas= leyes del mercado). En consecuencia la teoría económica estaría basada en una identificación ingénua entre ser y pensar propia de todo realismo (53) y análoga a la que él ya había investigado y rebatido en su crítica de la mistificación hegeliana (54). La filosofía hegeliana era, como ya he señalado antes, la explicación mistificada de la realidad; la teoría económica es su explicación ingenua y ahistórica (55); en ambos casos, el método de Marx es poner de relieve sus presupuestos epistemológicos, metafísicos o prácticos.

Para Marx hay pues una cierta analogía metodológica entre el caracter de los conceptos hegelianos y de la Economía Política (56), o dicho al revés de la Economía política con la filosofía hegeliana. De ahí

que empiece, igual que había hecho anteriormente, demostrando las contradicciones en que incurre; contradicciones que son de dos tipos:

1ª contradicciones en los propios conceptos utilizados, que están tomados en acepciones diversas e implican consecuencias contradictorias, por ejemplo el papel de la competencia, el carácter del trabajo, etc. (57).

2ª una contradicción general entre su objetivo principal y sus resultados, desde el momento en que no contribuye a crear la riqueza sino la miseria, y su defensa de los hombres se trueca en "indiferencia por los hombres" (58).

Ciertamente quizá Marx hubiera podido pensar que eso era debido a que esta ciencia no utilizaba los conceptos adecuados, o que estaba insuficientemente desarrollada o incluso que se trataba de lo que hoy llamaríamos una ideología, es decir, un conjunto doctrinal cuyos objetivos no son los que pretende defender sino otros distintos o incluso los opuestos. Sin embargo lo característico es que para él, todos esos motivos se resumen en lo que llamaríamos una insuficiencia de fundamentación.

La falsedad de la Economía política clásica no estriba en que no sea capaz de captar los fenómenos económicos, sino en que es incapaz de comprenderlos, es decir de mostrar su derivación a partir de la naturaleza de sus presupuestos:

"La Economía Política parte de la propiedad privada como de un hecho, sin explicárnoslo. El proceso material de la propiedad privada, un proceso real lo capta con fórmulas universales, abstractas, que luego toma como leyes. Estas leyes no las comprende, es decir que no muestra, como se derivan de la esencia de la propiedad privada (...). Su explicación son circunstancias externas. Hasta qué punto estas circunstancias externas, aparentemente casuales, no son más que la expresión de un desarrollo necesario, sobre eso la Economía Política no sabe nada (...); la economía política no comprende el movimiento en su conjunto ..."* (59).

A un primer nivel su contradictoriedad deriva, pues, de su falta de reflexión, de su falta de conciencia de sus propios presupuestos, pero no porque como ocurría en la Crítica al Derecho Hegeliano del Estado, haya que invertir el punto de partida de la reflexión, sino porque la Economía Política todavía no ha hecho este análisis, y se comporta de forma acrítica frente a ellos.

El problema estaría entonces en preguntarse por qué la Economía Política no ha hecho esta reflexión crítica sobre sí misma, por qué no se ha cuestionado sobre sus propios presupuestos, cuando, como Marx reconoce y ponde de manifiesto, existe ya una Economía Política crítica (Sismondi, Schulz...) (60); para él, aunque no lo diga expresamente, creo que la respuesta está en lo que llama la

"perversión de sus conceptos", (61)
es decir en el hecho de que esta reflexión haría salir a la luz el

* Subrayado mío.

propio secreto de su teoría, o sea la no existencia de armonía (62).

Por otra parte, en lo que respecta al propio marxismo, habría que preguntarse también por la condición de posibilidad interna de su crítica, es decir habría que plantearse hasta qué punto esta crítica surge de la falta de coherencia de la Economía Política, o se trata de una crítica externa, fundamentada en determinadas concepciones filosóficas de otra índole. El problema es complejo pues, en último término, afecta al carácter ideológico o no del propio marxismo, (63) pero creo que muy esquemáticamente habría que decir:

1ª la crítica marxiana tiene una base interna que radica en la falta de coherencia de la Economía Política clásica y en la contradictoriedad de los fenómenos de la sociedad capitalista, comprobables empíricamente.

2ª El marco externo de esta crítica está constituido por la convicción marxiana de la superabilidad de esas contradicciones y la elaboración de una ciencia global. Esa convicción alimentada quizá por los esfuerzos armonizadores hegelianos, constituye lo que algún autor ha llamado el "último elemento irreductible" de su posición (64).

Nos encontramos pues con un determinado hilo conductor de la crítica: la contradictoriedad de la Economía Política reposaría en su insuficiencia de fundamentación y ésta, a su vez, consistiría en una falta de crítica ante sus propios presupuestos. A su vez, la falta de crítica sería de algún modo consustancial a la propia teoría o a

"algo" ligado constitutivamente a ella. Por el contrario, la plasma-
ción del movimiento de su categoría fundamental implícita, debería
poder dar razón al mismo tiempo de la contradictoriedad y de la insu-
ficiencia, es decir de su falta de crítica y/o falta de fundamen-
tación. La categoría en cuestión será la de propiedad privada o tra-
bajo alienado.

Los presupuestos de la crítica marxiana.-

Antes de pasar al análisis de esta categoría quería detenerme un
momento en el tratamiento de ese primer aspecto, en concreto en lo
que se refiere a los presupuestos de la propia actitud de Marx. Me
refiero a cual sea el punto en que se apoya su oposición a la Econo-
mía Política, y a qué elementos de análisis utiliza para llegar a ha-
cer explícito lo que, según él, está implícito en la propia teoría
criticada (65).

La actitud de Marx frente a la Economía Política aparentemente
se resume en el término "actitud crítica" (66); sin embargo en este
momento y en este contexto, creo que hay que señalar que esta actitud
crítica se caracteriza por su impronta hegeliana, cuya especificidad
no consiste en que Marx siga pensando, como Hegel, en la identidad de
ser y pensar, (67) sino más bien, en que con el pretexto de aceptar
ese presupuesto (que actúa de forma acrítica en la Economía Política),
y llevarlo hasta sus últimas consecuencias, demuestra su contradicto-
riedad. En otras palabras, la actitud de Marx en los Manuscritos es
como una especie de astucia (no de la Razón sino de la teoría) que, al
reducirla al absurdo, permite ^{demostrar} su incoherencia.

Resalto este punto por dos razones: 1ª porque es difícil pensar que después de su crítica radical contra la epistemología hegeliana, Marx se dejara llevar por el naturalismo de la ciencia económica, y aceptara su identificación ingenua entre teoría y realidad; 2ª porque la mera crítica de las deficiencias teóricas de la economía política, difícilmente permite rebasar por sí misma lo que es una insuficiencia de científicidad (inconsistencia), hacia una crítica de su carácter ideológico y un esbozo de alternativa.

En consecuencia, creo que se puede decir que ciertamente, el concepto de ciencia que Marx aplica en los Manuscritos, y que con variaciones (de notable importancia) se mantendrá a lo largo de toda su obra, es un concepto de origen hegeliano (68) según el cual la ciencia no es la mera descripción de determinados fenómenos, sino la reconstrucción conceptual de los procesos reales, de forma que pueda dar razón de todas sus manifestaciones, es decir de modo que a partir de determinados presupuestos, que cada vez serán más empíricos o más empíricamente comprobables, se pueda establecer la serie de conexiones de una determinada globalidad.

Esto significa que según esta concepción, la reconstrucción del movimiento material del principio fundamental de la Economía Política, tendría que dar razón del surgimiento de sus contradicciones, que por tanto, se dispararían en el momento en que aparecieran contempladas en toda su perspectiva. En otro contexto y a otro nivel, podríamos decir que Marx pretende repetir la crítica de Hegel al idealismo trascendental kantiano, cuya insuficiencia rayaba en el mismo supuesto.

Así pues, cabe pensar, que la crítica de Marx a la Economía Política está hecha desde Hegel, o más exactamente, está fuertemente hegelianizada, pero en mi opinión eso no se debe a que paradójicamente, "el Marx más alejado de Marx sea este Marx, el Marx más próximo, el Marx de la víspera, el Marx del umbral" como dice Althusser (69), sino porque ésta es precisamente la forma que le permite llegar al fondo de las contradicciones de aquella teoría. En otras palabras sólo poniendo a prueba la identidad entre ser y pensar (teoría y realidad económica), en que se basa ingenuamente la Economía Política, es posible poner de manifiesto las contradicciones en que incurre, contradicciones que no son mera consecuencia de una supuesta incapacidad teórica, sino que están insertas en su principio fundamental. El concepto hegeliano-marxiano de ciencia aporta, en este momento, la justificación para dicha operación.

Por otra parte no cabe duda, de que el modelo teórico de la ciencia económica con que Marx se enfrenta, no responde a este concepto de ciencia, sino que más bien representa un conjunto de análisis preparatorios, anticipativos de la ciencia como tal. Para designarlos E. Bottigelli utiliza el sugestivo término de Fenomenología. Según él, Marx se habría enfrentado a la Economía Política clásica como a una Fenomenología de la conciencia económica (70).

Ciertamente Marx no utiliza esta formulación, pero es cierto que la trata como tal y que toda la discusión en torno al método hegeliano y a la propia Fenomenología al final de los Manuscritos, podría

indicar en esta dirección, especialmente cuando señala la similitud entre la filosofía de Hegel y la economía política (71). Por ejemplo, en torno al trabajo,

"el punto de vista de Hegel -dice Marx- es el de los modernos economistas políticos" (72).

Sin embargo creo que más bien habría que decir, que no es tanto que Marx considere la anterior Economía Política como una Fenomenología económica, sino que más bien es él quien pretende en este momento hacer el Hegel de la Economía política, es decir recorrer reflexivamente el movimiento dialéctico de las categorías económicas (73). Para ello le interesa radicalizar ciertos aspectos, y de ahí que empiece por un análisis, en el primer Manuscrito, del movimiento de los conceptos económicos básicos: salario, capital y renta. A continuación, una vez que de alguna manera los conceptos económicos han sido reconvertidos en un todo de múltiples direcciones (74), Marx emprende un tratamiento filosófico de la economía, es decir una deducción lógico-ontológica de su problemática. La función de la 2ª parte del primer manuscrito -las páginas dedicadas al trabajo alienado- es pues, en mi opinión, la de permitir el paso de la fenomenología económica a la lógica económica, es decir de la descripción de las figuras de la conciencia económica a la deducción de sus categorías. Sin embargo, quizá lo específico del análisis marxiano de la economía y lo que permite explicar el lugar peculiar que ocupan en él los Manuscritos, (75) sea que, a pesar del notable distanciamiento de los textos posteriores frente a estas primeras formulaciones y a pesar de que el tratamiento de las cuestiones sea cada vez más empírico (76), hay un trasfondo que

podríamos llamar "ontológico" (77) que es ineliminable y que está basado en el carácter específico de la categoría básica, la categoría de producción.

En otras palabras, en mi opinión, la Economía Política clásica no alcanzaba a ser una auténtica Fenomenología, por seguir con este simul que se ha convertido en un lugar común de la historiografía marxista (78), precisamente porque no alcanzaba la figura de la autoconciencia, es decir se quedaba presa en la descripción de los fenómenos económicos, refiriéndolos a una base común que sólo podía pensar como algo objetivo.

Por el contrario, Marx añade a ello la reflexión sobre su propio proceder, y por tanto la conjunción sobre un nuevo principio unitario de carácter subjetivo: lo que podríamos llamar el trabajo del conjunto de la Humanidad, cuyas características objetualizadoras o objetualizantes habrá que investigar. En consecuencia quien transforma la Economía Política dándole ese transformando ontológico es el propio Marx, aunque realmente eso no sea algo arbitrario sino que esté inscrito en la propia práctica de esa ciencia, y se limite a hacer explícitos aquellos presupuestos metafísicos sobre los que actuaba. A mi modo de ver ésa es la forma en que Marx, sin salirse del ámbito de la economía, logra sacar a la superficie una serie de interconexiones existentes entre las categorías económicas que, hasta cierto punto, habían pasado desapercibidas a los teóricos clásicos, y que ponen en cuestión los fundamentos de esta disciplina.

Todo este proceso, tan brillantemente expuesto a lo largo del primer Manuscrito, se basa, como he intentado explicar en los párrafos anteriores, en dos consideraciones, una histórica y la otra epistemológica:

1ª La economía clásica es un tipo específico de teoría, en la que el análisis de determinados fenómenos empíricos se combina con una justificación pretendidamente científica, es decir con una justificación en base a los conceptos utilizados. Por tanto, de alguna manera incluye una filosofía económica que es la que le permite formular sus objetivos programáticos.

2ª El concepto marxiano de ciencia es un concepto que exige que los fenómenos estudiados se inserten en una globalidad, cuyo movimiento pueda dar razón a ellos. De ahí, que su objetivo sea conjugar de forma unitaria los distintos fenómenos económicos, a los que se refieren las distintas categorías.

La conjunción de esos dos elementos da como resultado, la puesta en cuestión de aquella teoría. Ya hemos visto que la economía clásica partía de un presupuesto epistemológico, que era el de todo empirismo ingenuo o adecuación objetiva de sus conceptos, presupuesto que se doblaba de un especial naturalismo, basado en la creencia de la estructura legaliforme de la realidad objetiva (en este caso la realidad económica con la validez objetiva de las leyes del mercado) y en la existencia de armonía entre los intereses individuales. Esa es la razón, de que en base a sus análisis científicos, se considerara le-

gitimada para recomendar determinadas medidas en favor del bienestar social, y de ahí también que el crecimiento del pauperismo (79) pudiera poner en entredicho su carácter científico.

Sin duda que ni el alcance de sus presupuestos epistemológicos ni las implicaciones de sus principios ontológicos o antropológicos (80) habían sido tematizados previamente por los propios economistas. Sin embargo eso no alteraba la situación, ya que en último término, los conceptos económicos eran constructos conceptuales, que se pretendía aplicar inmediatamente a la realidad empírica, y cuyo resultado era, por tanto, su transmutación justificativa. No olvidemos que para Marx "falso positivismo" y "aparente criticismo" se identifican (81). De ahí que a pesar de su falta de auto-reflexión crítica, o quizá más precisamente debido a ella, la Economía política fuera, según palabras de un autor contemporáneo,

"la ciencia en la que se expresó de la forma más adecuada la autocompresión teórica de la sociedad burguesa" (82).

Por el contrario en su Crítica al Derecho hegeliano del Estado, Marx había ensayado ya un nuevo método, que consistía en la reconstrucción conceptual de un determinado proceso real, aunque por el momento los límites de esa reconstrucción quedaran todavía algo imprecisos. La forma como analizaba minuciosamente el organismo estatal hegeliano, poniendo de relieve todas sus conexiones, era una muestra de ello. En este momento su intento es trasladar este mismo método al análisis de la economía, reconstruyendo conceptualmente el proceso de la vida económica de la sociedad. El concepto de alienación es el que permi-

te modular la dinámica de este proceso.

De ahí se desprende que, a mi modo de ver, Marx no hace una crítica de la economía desde fuera de ella, es decir a partir de determinadas posiciones filosóficas o antropológicas que hubiera previamente que analizar (83), sino que su análisis se inserta en el centro de la teoría económica y en especial, en el concepto de trabajo cuyas dimensiones se amplían transformándose del acto individual -subjetivo de cada productor, al concepto genérico (84) que denota el conjunto de actividades y relaciones (inter-individuales y sociales) por medio de las cuales los individuos en su conjunto, producen y reproducen su propia vida, transformando la naturaleza.

El concepto de trabajo alienado.-

Así pues, podría decirse que en los Manuscritos, Marx aplica a la Economía política el mismo método de la Crítica al Derecho pero en sentido inverso. Es decir, en vez de eliminar un pretendido principio de unidad que provocaba el desmoronamiento consiguiente, como había hecho antes (recuérdese que tras la crítica de la mistificación lógica, es imposible recomponer el edificio unitario de la filosofía hegeliana del Derecho, hasta el punto de que el Estado y la sociedad civil se separan e incluso se contraponen), en los Manuscritos lo que hace es ir siguiendo el movimiento de cada una de las categorías económicas, y mostrando las contradicciones en que incurren.

El paso siguiente es explicar "toda esa alienación" en función de un "único principio alienante" o en otras palabras, de un funda-

mento que pueda dar razón de toda ella. Este principio sintético es el "trabajo alienado" (die entfremdete Arbeit) (85).

"Nuestra tarea -dice Marx- es comprender la conexión esencial con el sistema del dinero (86) de toda esa alienación que componen la propiedad privada, la codicia y la separación tanto entre trabajo, capital y propiedad del suelo, como entre intercambio y competencia, entre valor y devaluación de los hombres, entre monopolio y competencia..." (87).

El status de este concepto es, sin embargo, un status indiferenciado, a medio camino entre la reconstrucción conceptual del modelo del modo de producción capitalista, que actúa en El Capital, y su origen en la actividad objetualizadora supra-individual de un principio subjetivo. En otras palabras, el concepto de "trabajo alienado" goza de una cierta indefinición terminológica, que le permite condensar en una unidad articulada, el carácter activo del trabajo humano y su constitutiva transformación en mercancía en unas determinadas condiciones (88).

Sin embargo Marx no inventa esta categoría, sino que hasta en eso da la impresión de que recoja la herencia de la Economía clásica; es decir, actúa como si partiera de la base de que, dado que la Economía política ha resultado incapaz para explicar los fenómenos económicos, y dado que esa incapacidad se debe a la falta de crítica hacia sus propios presupuestos, bastará considerar más de cerca este mismo presupuesto, -la propiedad privada- para hallar el enigma de todas

esas contradicciones. Parece como si lo que se impusiera en este momento a la consideración de Marx, es qué sea eso de la "propiedad privada".

Lo que ocurre es que Marx trata este concepto de una manera totalmente inusual en el análisis científico y, en vez de enfrentarse a él como un concepto teórico, que en el mejor de los casos, no sería más que la formulación abstracta de un conjunto de relaciones (89), lo trata como una situación específica de la vida económica, (90) esperando encontrar en la reconstrucción conceptual de sus múltiples aspectos (su movimiento) su significado más pleno (91). Por otra parte este tratamiento le permite obviar la acusación de especulación, ya que en su opinión, la situación que está describiendo no es ningún estado imaginario sino el hecho básico de la vida económica (92), en otras palabras, el modo concreto como se desarrolla la producción.

A partir de ahí, Marx describe la situación-de-trabajo-alienado o de trabajo-como-propiedad-privada con las siguientes palabras:

"el trabajo no sólo produce mercancías sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía y precisamente en la misma relación en que produce mercancías en general. Este hecho significa simplemente que el objeto producido por el trabajo y que es su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como una fuerza independiente de aquél que la ha producido. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa, es la objetivación del trabajo. Y la realización del

trabajo aparece como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y esclavitud frente a él, la apropiación como enajenación, como alienación" (93).

Es decir, si no centramos nuestra atención en el concepto general de propiedad privada sino en su caracter como conjunto de relaciones económicas y aún más, en su funcionamiento concreto y en sus interrelaciones en el seno del sistema basado en la propiedad (apropiación) privada, especialmente al nivel básico, al nivel de la producción, nos encontramos que en él el caracter privatizado de los medios de producción y en consecuencia del proceso de trabajo, da como resultado el que los productos no pertenezcan al que los produce y que para apropiárselos, tenga que vender el mismo acto en que los produce. Por consiguiente, la apropiación es compraventa y la producción es enriquecimiento-privación.

El concepto de propiedad privada es, pues, por una parte, el concepto jurídico-económico que define la situación independizada de los individuos en la producción, es decir que corresponde al viejo concepto económico-filosófico de sociedad civil y por otra, encarna materialmente la idea filosófica de libertad como independencia, aunque esa libertad, como Marx va a poner de manifiesto en el análisis de la alienación, esté en la base de una nueva forma de dependencia (94). Por el contrario, el análisis de Marx pondrá de relieve su caracter como categoría económica básica y lo tratará como un modo determinado (determinado por la apropiación privada) de realizarse la producción (95).

En efecto, si revisamos el papel de ese concepto (la-situación-de-propiedad privada) -y ahí de alguna manera resurge de nuevo el hegelianismo de Marx- (96) nos encontramos con que se trata de una especie de estructura objetiva o de conjunto objetivado de relaciones que incluyen la separación entre el trabajador y su trabajo -el trabajo extraño- (97) y al mismo tiempo la creación de la relación del capitalista con el trabajo ajeno (98).

"La propiedad privada como expresión material y resumida del trabajo alienado incluye las dos relaciones, la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el que no trabaja, y de éste (el que no trabaja) con el trabajador y el producto de su trabajo" (99)

En consecuencia lo que Marx llama la situación-de-propiedad-privada (= el modo de producción capitalista), se basa en dos elementos de distinto tipo: por una parte en un tipo de actividad productiva que se caracteriza por ser trabajo alienado, es decir trabajo-mercancía, por otra, por la preeminencia de un principio de participación en lo económico (tanto en la esfera de la producción como en la de la apropiación de lo producido), basado en la individualización de los sujetos. Sin embargo podríamos decir que ambos elementos se complican (100) o, incluso más, responden a la misma situación vista desde distintos ángulos; el primero se refiere al modo de la actividad según la cual se produce en esa situación, el segundo al principio de participación en el proceso. En otras palabras, el trabajo alienado parte de la propiedad privada en el sentido de que en él los sujetos participan en el proceso productivo en calidad de sujetos priva

dos (101), pero al mismo tiempo, tiende a reforzar esa misma situación, ampliándola e imposibilitando cualquier otra forma de producción que no parta de aquel supuesto. En consecuencia la propiedad privada, es, -dice Marx- el medio, el vehículo por el cual se produce y reproduce la autoalienación del trabajo (102), la cual en sí misma es resultado de una forma especial de desarrollarse éste, es decir, como actividad privatizada.

Por otra parte, como debe estar claro para cualquiera que se haya compenetrado, como ha hecho Marx, con la ontología hegeliana y en último término, con la concepción del ser-como-sujeto, esa situación-de-propiedad-privada no puede ser más que la objetivación -"expresión material y resumida" la ha llamado él- de su propia producción (103). Ya hemos visto que ese proceso de producción es el proceso de trabajo alienado. Sólo de esa forma Marx logra atravesar el naturalismo de la Economía Política planteando que esa situación-de-propiedad-privada no puede explicarse por sí misma, como un mero hecho, sino que debe retrotraerse al tipo específico de actividad que la genera (104).

Nos encontramos pues, con que es el trabajo alienado el que re-crea la propiedad privada (105) como el elemento de su autoalienación, aunque en un primer momento la propiedad privada como privatización de la producción fuera el desencadenante del trabajo alienado. No obstante queda por explicar cómo es posible que el trabajo, que en definitiva es la objetivación de la vida humana(106), cree ese poder que se enfrenta al propio trabajador y le destruye, cree en términos

de Marx toda esa alienación. Ese trabajo alienante es para él el trabajo alienado.

Es decir, quien crea la riqueza y el bienestar de la comunidad es en último término el trabajo, y la Economía Política, dice Marx, lo señala y lo reconoce (107). Sin embargo hay un tipo de trabajo -el trabajo alienado o trabajo asalariado (108)- que no crea riqueza sino miseria para los que lo realizan y al mismo tiempo, crea riqueza para los que no lo realizan. Por tanto es el propio trabajo alienado el que produce y reproduce la alienación.

Características de la alienación marxiana.-

"La alienación (Entfremdung) se produce en la práctica. Es decir que mediante el trabajo alienado el hombre no sólo establece su relación con el objeto y con el acto de producción como poderes ajenos y hostiles, sino que establece también la relación en que otros hombres se hallan con la producción suya y con su producto, y la relación en que él se halla con esos hombres. Lo mismo que realiza su propia producción para desrealización y castigo de sí mismo, lo mismo que produce su obra para perderla, para que no le pertenezca, del mismo modo produce la dominación del que no produce sobre la producción y sobre el producto. Lo mismo que se enajena su propia actividad, le apropia al extraño una actividad que no le pertenece"*(109).

Marx plantea ahí un problema, que a mi modo de ver es clave, y

* Subrayado mío.

que algunos autores han relacionado con la teoría kantiana de los opuestos positivos y negativos, (110) es decir, con la posibilidad, de un trabajo enajenado que no sea de nadie: la enajenación supone siempre la apropiación de otro,

"El ser ajeno al que pertenece el trabajo y su producto, a cuyo servicio se halla el trabajo y a cuyo disfrute se dirige el producto del trabajo, no puede ser otro que el hombre mismo. Si el producto del trabajo en vez de pertenecer al trabajador se le opone como una fuerza ajena, es que pertenece a otro hombre" (111).

De ahí que a la alienación de una parte, le corresponda la apropiación de la otra. En el Capital se dirá que trabajo asalariado y capital forman una unidad antagónica, uno de cuyos términos no puede prescindir del otro. De ahí también que la abolición del trabajo asalariado haga imposible la supervivencia del capital, pues a su vez la apropiación es imposible donde no hay enajenación. Sin embargo lo característico de esa apropiación (la específica del modo de producción de mercancías) es que no actúa inmediatamente sobre el producto del trabajo, sino mediatamente a través del mercado. De ahí que el concepto marxiano de "enajenación" en su acepción más radical como "vendibilidad universal" (112) implique necesariamente la existencia de ese marco universal de compraventa, en que realizarse materialmente. Recordemos aquel texto de los Anales franco-alemanes:

"la venta es la práctica de la enajenación" (113).

Así pues, la alienación marxiana (la Entfremdung-Entäusserung),

a diferencia de la alienación hegeliana no es tanto un proceso global, aunque también lo sea -recuérdese que también los apropiadores están extrañados- (114), cuanto un proceso de origen inter-subjetivo que se transforma en proceso de alienación general a medida que avanza la separación (distanciamiento) entre sus elementos, y la dimensión y la complejidad de las mediaciones. Como veremos más adelante, a partir de la privatización surge la compraventa, y esa compraventa llevada a sus últimas consecuencias, genera el mercado (compraventa de mercancías y de trabajo asalariado), el cual a su vez está constitutivamente ligado a la génesis del capital. En el propio El Capital el análisis de la mercancía no es más que el primer paso, el nivel más básico, la forma más elemental, (115) de análisis de ese proceso complejo, que configura la acumulación del capital.

Sin embargo no es el capital el que genera la mercancía como su forma de expresión más simple, para reencontrarse, tras un largo proceso histórico y teórico, como modo-de-producción-de-mercancías, sino que son los individuos separados de sus medios de producción y en consecuencia de su trabajo mismo, los que producen mercancías, formas de intercambio y formas de acumulación, que conducen a y reproducen aquel modo de producción. El que la génesis de todo ese proceso tenga un cierto carácter natural, y esté dotado de ciertas leyes objetivas, que lo ponen fuera del control de aquéllos que lo han desencadenado, e incluso de los que se apropian de sus ventajas, no significa que tenga un sustrato ontológico propio, y que no sea por definición reapropiable (116). Para Marx significa solamente que

su apropiación exige dos condiciones: primero la destrucción de aquellos elementos, que aunque creados por los hombres en un determinado momento, no sirven a sus fines (117); segundo la comprensión y dirección racional de la actividad económica.

Aún así, no hemos resuelto todavía la cuestión que se había planteado anteriormente: ¿cómo surge la alienación del trabajo?. Es decir, Marx ha afirmado que el trabajo alienado produce propiedad privada y reproduce la propia alienación, pero frente a ellos coloca una concepción no-alienada del trabajo como objetivación social. Bien, cabe preguntar no sólo como se pasa de la forma alienada a la forma no-alienada, a lo que daría respuesta el análisis del comunismo, sino también cómo surge la alienación si es que no es consustancial a la dinámica del trabajo.

Hay que decir que Marx, aunque sí plantea ese problema al inicio de los Manuscritos:

"¿Cómo llegó el hombre a extrañar su trabajo?" (118), no llega a resolverlo, pues el texto se interrumpe. Sin embargo hay ciertos elementos que permiten configurar, dentro de este contexto, una respuesta al problema:

1ª la negativa al principio de los Manuscritos, de explicar el hecho de la enajenación recurriendo a pretendidos estados de naturaleza como formas secularizadas del pecado original (119), parece indicar que la solución no está en pensar en una situación de trabajo no-alienado que se ha convertido en alienado por alguna razón misteriosa, sino

en una producción progresiva de la propia alienación en el curso de la Historia (120).

2ª la disquisición en torno a la creación al final del Manuscrito tercero y la explicación

"de toda la llamada historia universal como la producción del hombre por medio del trabajo humano, como un progresivo surgir de la naturaleza para el hombre" (121)

creo que indica también, hacia el hecho de que la alienación del trabajo es un fenómeno producido por los hombres en el proceso de su producción, como un modo específico de relación entre ellos.

3ª en otro momento Marx afirma:

"comprensión de la libre propiedad privada en la división del trabajo" (122),

es decir como elemento integrante de ese proceso histórico que es el desarrollo de la división del trabajo.

Creo pues, que hay datos para pensar que Marx concibe el proceso de génesis de la alienación como un proceso básicamente socio-histórico, que está ligado al proceso cada vez más amplio de división social del trabajo (123), rehuyendo por el contrario explicaciones de tipo naturalista o escatológico. En ese proceso el momento de la independización de los particulares, tanto en lo que se refiere a la separación entre la fuerza de trabajo propia y la actividad en que esa fuerza se pone en funcionamiento en el acto productivo (la capacidad de trabajo entendida como propiedad enajenable del individuo)

como entre el trabajo individual y lo que podríamos llamar el trabajo del conjunto de la colectividad, son los elementos nucleares en que se produce la alienación, o dicho de otra forma en que se genera ese mecanismo socio-económico que es el mercado (124).

La alienación como fenómeno histórico.-

A mi modo de ver el problema estriba en que la producción de mercancías a su nivel de máximo desarrollo, presupone el funcionamiento del trabajo como mercancía (125) y por tanto, supone la propiedad individual de las fuerzas de trabajo respectivas por cada uno de los individuos o, como se ha dicho también, la posesión de los sin-posesión (126). Lo curioso de esa situación es que entonces el término propiedad privada significa tanto la propiedad de las propias fuerzas vitales, única propiedad de los que no tienen propiedad, como la propiedad de los medios de producción, incluyendo en ellos la tierra, con la consecuencia de que ambas propiedades, obviamente diferentes, son tratadas con un mismo baremo nivelador: el contrato entre sujetos jurídicos independientes, sea el contrato de trabajo, el contrato de compraventa, etc. La igualdad formal o jurídica se ha transformado entonces en sancionadora de la desigualdad. Recuérdese que ya en la Crítica al Derecho hegeliano del Estado, Marx había dicho,

"la propiedad privada es la forma en que existe el privilegio a nivel de especie" (127),

utilizando el término en su sentido más puro de ley excepcional o rompimiento, aunque sea generalizado, de la funcionalidad universal.

En cuanto a los elementos históricos generadores de alienación,

ya he señalado que en los Manuscritos se atiende preferentemente a la privatización y a la división del trabajo, pero se deja en la penumbra cual sea a su vez la razón de esa privatización. En su obra repetidamente citada, I. Meszaros relaciona este problema con la cuestión, tratada en El Capital, de la apropiación de los excedentes generados por la productividad del trabajo agrícola. Según este autor, la apropiación de los excedentes agrícolas, en una sociedad en que esa distribución no esté regulada económicamente, favorece la introducción de una

"determinación política como principio regulador fundamental" (...). En consecuencia 1ª -la primera etapa en el desarrollo de la enajenación del trabajo debe tener una forma política; 2ª -un prerrequisito absoluto de la génesis de una sociedad capitalista basada en un principio económico interno, es la existencia previa de una relación fijada políticamente entre la propiedad y el trabajo, que regule la distribución o reparto de todo el producto excedente y que haga posible la acumulación"* (128).

De esta forma alienación política y alienación económica no serían solamente fenómenos correlativos sino íntimamente conexiones e históricamente imbrincados, pues la imposición de un determinado criterio de apropiación preferente (o exclusivo) (129) de los excedentes, se desarrollaría de forma política y sólo más tarde, tendería a universalizarse por medio de elementos jurídicos y económicos. Los límites de esa universalización consistirían sin embargo, en la imposibilidad de que por esos medios, se llegue a superar totalmente la situación de desigualdad originaria, dado el carácter específico del trabajo y su función, y al hecho de que no es permutable por un sistema de equi-

* Subrayado mío.

valencias.

En resumen, para Marx el proceso de génesis de la alienación del trabajo se corresponde en último término, con la dinámica de la propiedad privada, entendida como dinámica de privatización del trabajo y de apropiación privada del producto del trabajo, es decir, como dinámica de independización de los individuos en la producción, o en términos más amplios, en la sociedad civil. Sin embargo, lo peculiar del proceso que Marx está reconstruyendo, es que la independización de los individuos en la producción genera la independización de la producción con respecto a los individuos, es decir, genera el fenómeno global de la alienación (130). Recogiendo la expresión anterior, podríamos decir que el trabajo enajenante es el trabajo enajenado, es decir el trabajo vendido, el trabajo que no pertenece a quien lo realiza sino a otro. El carácter específico de la alienación capitalista, está en que dada la peculiar naturaleza del trabajo, y en determinadas condiciones históricas, este otro sólo puede apropiarse del trabajo ajeno dentro de ciertas condiciones; estas condiciones son las leyes del mercado.

Así pues, el problema reside precisamente, en la liberación del trabajo.

"El trabajo es libre en todos los países civilizados" (131) dirá Marx en la Ideología alemana; pero su liberación es el convertirse en capital, el desligarse de los vínculos que lo atan a la comunidad como función social de esa comunidad (el género humano), transformándose en una actividad independiente, "en sí y para sí" por enci-

ma de todo control y toda racionalidad o, al menos, de todo control y toda racionalidad "genérica", de toda funcionalidad a nivel de especie (132). Para Marx

"el trabajo libre es el logro de la sociedad capitalista" afirma H. Marcuse (133).

Según esto, tanto el concepto de propiedad privada como el de trabajo alienado que se superponen como el aspecto objetivo y subjetivo de un mismo proceso (134), proceso cuyo génesis histórica Marx estudiará más adelante con detalle, incluye como momento determinante el de la privatización, que les libera de sus funciones sociales e individuales, transformándolos en cosas intercambiables (=enajenables). De ahí que Marx pueda acusar a la Economía Política de que sólo conoce un tipo de trabajo,

"aquél que se hace por dinero", (135)

es decir el trabajo concebido como mercancía, que en consecuencia genera todo el proceso de alienación: transforma al trabajador en mercancía, genera el dominio ajeno sobre su producto, ese producto solo vale nuevamente como mercancía y en último término acaba convirtiendo todo el proceso de nuevo en mercancía. Ese proceso es para Marx el proceso de génesis del capital.

La función social del trabajo.-

A ese tipo de trabajo, cuya valoración negativa amplía a toda forma que tenga como único objetivo el aumento de la riqueza (136), Marx opone otro tipo de trabajo, ligado funcionalmente al conjunto de la vida social, en relación a la cual debería cumplir el papel de producir

un mundo objetual.

"El objeto del trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre, - se lee en los Manuscritos, - pues éste no sólo se desdobra intelectualmente como en la conciencia sino que trabajando se desdobra realmente y se contempla en un mundo producido por él mismo" (137).

Esta objetivación, anclada en el carácter natural del hombre, tiene un valor básicamente positivo (138).

Por el contrario el carácter constitutivo del trabajo alienado es que

"invierte esta relación" (139);

la inversión se reproduce y se refuerza a medida que aumenta su desarrollo, pero lo que me interesa señalar es que en definitiva, su surgimiento está estrechamente ligado al rompimiento de la funcionalidad directa del propio trabajo, es decir a la privatización de la actividad productiva. De este modo para Marx, ya en los Manuscritos, el análisis de la alienación del trabajo está básicamente unido a la introducción de separaciones individualizadoras en el continuo natural y/o social de la vida de la Humanidad.

En otras palabras, si el trabajo enajenado genera capital ("propiedad privada") es porque él mismo se basa en la independización de los sujetos (entre sí y con relación a su propia actividad) en el seno del propio proceso productivo. A mi modo de ver para Marx el fenómeno de la alienación no está tan ligado a la objetivación constitutiva del actuar -que es un aspecto positivo- (140) sino a la enajenación = com-

praventa o intercambio en magnitudes pretendidamente iguales. Es decir, el conjunto de fenómenos que forman lo que llama alienación (141) configuran un proceso en el que el objeto (producto del trabajo) se transforma en cosa (reducto material intercambiable), para de esa forma entrar en el mundo del intercambio, que es el modo enajenado de manifestarse la socialidad inherente al trabajo. Como se dirá luego en El Capital, la mercancía no es más que el soporte material del valor de uso, separado de su funcionalidad, y visto únicamente en la perspectiva de un trabajo, separado también de su función social (trabajo abstracto) (142) y el proceso de circulación -representado materialmente por el dinero- no es más que la forma enajenada máxima, en que se expresa la socialidad del trabajo humano (143).

Según palabras de L. Colletti:

"la teoría de la alienación y la teoría de la contradicción aparecen, pues, como una sola e idéntica teoría, la cual abarca e incluye también la propia teoría del valor (...); la contradicción en suma, brota del hecho de que el aspecto individual y el social del trabajo, los cuales están íntimamente vinculados (porque son aspectos de un trabajo que el individuo lleva a cabo en sociedad) se dan una representación y una existencia separada: el aspecto individual o concreto del trabajo en el "valor de uso" de la mercancía y, por otro lado, en cambio, el aspecto social, otra existencia suya particular -separada y, por ello, abstraída de la existencia del primero- en el "valor de la mercancía" (144).

En resumen, para Marx lo que generaría la alienación no es tanto la objetualización (ineliminable), cuanto la independización de los sujetos (y de sus trabajos) en el proceso social de la producción, lo que implicaría que esta socialidad sólo fuera posible como permutabilidad de productos. A su vez la propia dinámica del proceso de intercambio (145) culminaría el proceso de enajenación (separación) al comprar (o vender) no sólo el producto, sino el trabajo que lo produce. El trabajo se convertiría entonces también en mercancía, y con él el hombre que lo realiza. Así pues, aunque quepa diferenciar entre diversas formas de alienación, especialmente entre lo que ha venido en llamarse alienación objetiva (separación de los productos del trabajo humano y de sus relaciones sociales, de la actividad que los genera, pasando a dominarla), alienación subjetiva (distanciamiento entre el hombre y sus propias manifestaciones) y autoalienación (proceso en que el hombre se aliena a sí mismo), creo que habría que señalar que en términos marxianos, la alienación en su sentido económico, sería el fundamento, o cuando menos el presupuesto, de las otras formas (146).

Así pues, a mi manera de ver, el problema no consiste primariamente en la objetivación, ni siquiera quizá en la cosificación, entendiendo por tal el carácter petrificado, cósmico que adquieren todas las manifestaciones y los productos humanos, (147) sino más bien en que éste es el modo de apropiación individual de los productos sociales. En otras palabras, la socialidad genérica del hombre se rompe, individualizándola en cosas permutables por un sistema de equivalencias. Pero a mi modo de ver, la cosificación no es más que el vehículo de apropiación individualizada de una socialidad, que de la contrario,

sería inasible.

En consecuencia creo que puede decirse que los distintos fenómenos aparecen entrelazados hasta el punto de que lo que Marx llama posteriormente el "fetichismo de las mercancías" (148) es la forma extrema de la separación o independización primitiva, cuya base se encuentra más allá de las propias cosas, en el tipo de actividad que las produce y el conjunto de relaciones que encubren. En otras palabras, a no ser en una especie de misticismo, no es posible atribuir a los productos del trabajo humano y a las relaciones que genera, la capacidad para independizarse de sus productores y oponérseles como productos extrañados; en último término esto sólo es posible, si es que ya en el momento de la producción no pertenecen a quien los produce, sino a otro. El que ese otro o esos otros, no puedan tampoco controlarlos, se debe en último término a la amplitud y a la complejidad de las mediaciones y al carácter del propio proceso.

Así pues, el análisis del trabajo alienado permite arribar a una serie de conclusiones:

1ª Destacar el carácter positivo de la objetualización propia del trabajo humano.

2ª Poner de relieve la ligazón entre propiedad privada y alienación o entre independización de los sujetos en la producción (basada en un determinado concepto de libertad) y creación de un mundo objetual pero no natural, por encima de los propios sujetos.

3ª Establecer la categoría de cosificación como el modo general de manifestarse los productos y las relaciones humanas independizadas.

4ª Reconocer en la cosificación el vehículo o el instrumento de apropiación individualizada de los productos sociales.

5ª Poner de manifiesto como el proceso de independización -alienación- cosificación no tiene límites internos propios, que lo reconduzcan a su función social, sino que tiende a rebasar las fronteras de todo control humano. Su manifestación extrema sería precisamente el "fetichismo de las mercancías".

En consecuencia creo que se puede afirmar que el concepto de alienación juega un papel importante en el proyecto teórico de Marx, por tratarse de una representación conceptual que permite captar en una unidad, un conjunto de fenómenos interconexionados pero distintos y pertenecientes a ámbitos teóricos diferentes, cuya articulación pone de relieve el carácter contradictorio de las realidades que los sustentan. En otras palabras, sólo un análisis combinado del concepto de propiedad privada (jurídico-económico) con un análisis de la mercancía o del mercado (nivel económico) y con una investigación sobre la objetualización y/o cosificación (categoría filosófico-antropológica), puede poner de relieve la contradictoriedad existente en ese mundo unitario de la producción, al que se refieren, desde perspectivas diferentes, aquellos conceptos. De ahí que a mi modo de ver, el concepto de alienación, tal como es usado en los Manuscritos, esté en la base, no solamente de la teoría sobre el fetichismo de las mer-

cancias, que es, sin embargo, el aspecto predominante, sino también de la teoría de la ideología y de la explicación materialista del ámbito jurídico.

El concepto de Hombre.-

No hay ni que decir que frente a esa forma de considerar el trabajo, Marx se esfuerza por recomponer los lazos que unen la actividad productiva con las diversas manifestaciones de la vida humana:

"El hombre convierte su actividad vital en objeto de su voluntad y de su conciencia: tiene una actividad vital consciente. No se trata de una determinación suya con la que coincida inmediatamente. La actividad vital consciente le diferencia inmediatamente de la actividad vital de los animales; ya sólo por eso es un ser genérico. O dicho de otro modo sólo es un ser consciente, es decir que su propia vida es su objeto, porque es un ser genérico. Sólo por eso su actividad es libre (...). La producción práctica de un mundo objetual, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la confirmación del hombre como ser genérico consciente, es decir como un ser que se comporta con el género como su propio ser o consigo mismo como ser genérico (...). Por tanto, precisamente en la elaboración del mundo objetual, el hombre se empieza a hallar realmente como ser genérico. Esta producción es su vida como especie trabajadora. En ella la naturaleza se revela como su obra y su realidad" (149).

Nos encontramos pues, ante los motivos básicos de lo que podríamos

llamar una antropología marxista (150):

1ª el hombre es un ser genérico, es decir un ser que siendo natural no está limitado por su particularidad sino que puede disponer, en principio, de toda la naturaleza y de todos los recursos existentes (151).

2ª el hombre es un ser que trabaja, es decir un ser que produce su propia vida, elaborando la naturaleza (152); en esta producción el hombre se objetiva, es decir se desdobra realmente en los productos de su trabajo.

3ª el hombre es un ser social, es decir, un ser que sólo puede realizarse en contacto con los otros y cuya simple existencia es ya de por sí, un hecho social (153).

Si consideramos más de cerca estas afirmaciones creo que podría decirse que para Marx, el hombre es un ser natural-social-que-trabaja; sin embargo, lo que le caracteriza y lo que le diferencia de los animales no es, en principio, ninguna de estas tres características -también el animal es un ser natural, es un ser que produce a un cierto nivel y que manifiesta unas ciertas formas de sociedad- sino el modo como lo hace, es decir, el hecho de que no está limitado por su naturaleza (no es un animal específico sino genérico (154)), su comunidad no es una comunidad natural sino socio-histórica (155) y no produce de una forma limitada por sus necesidades, sino, según expresión del propio Marx, "universal", es decir de un modo "que genera nueva

vida" (156), tanto en lo que se refiere al aumento de productos como al enriquecimiento de las propias necesidades .

En último término, podríamos decir que lo que caracteriza la actividad humana por encima de su carácter natural, es el de ser consciente y libre, entendiendo ambos calificativos en un sentido fuertemente naturalizado, es decir en un sentido en el que consciente significa la capacidad humana para distanciarse de su propia actividad y orientarla según un proyecto, es decir para realizarlo de acuerdo con un fin (157), mientras que el carácter de libre, se refiere a la capacidad para introducir mediaciones que, sin derivarse del carácter específico de un objeto dado, sean susceptibles de darle una nueva funcionalidad (158). De esa forma conciencia y libertad serían las notas características del trabajo humano, es decir de aquella forma de actividad por medio de la cual, unos seres naturales específicos (los hombres) serían capaces de desvincularse de las limitaciones que tienen como tales, para progresivamente, irse creando un campo mayor de posibilidades. Ese proceso es lo que Marx denomina Historia.

Desde este punto de vista es obvio que para Marx, lo que caracteriza al hombre no es su individualidad, rasgo que comparte con los demás seres naturales, sino por el contrario su universalidad, es decir su carácter de estar íntimamente unido con lo que no es él, la naturaleza (159) y la comunidad (160). Por el contrario, su independización no sólo lo "enajena", le separa y le vuelve extraña la naturaleza sino también la sociedad y en último término a sí mismo (161).

Según eso en Marx hay una determinada teoría sobre lo que sea el hombre que, como veremos más adelante, está íntimamente unida a lo que sea el comunismo, hasta el punto que hay quien piensa que esta teoría del hombre es precisamente la que lo explica como ideal ético a realizar (162) o como objetivo utópico de la humanidad (163). Es decir, la revolución comunista sería necesaria como realización del Hombre, y más en concreto de este concepto de hombre que Marx ha esbozado en los Manuscritos. Por otra parte, la alienación sólo sería comprensible como la negación de esa imagen.

Sin embargo, si analizamos más en concreto el lugar que ocupa esta teorización, incluso en los propios Manuscritos, creo que hay que señalar que su función viene definida por tres contraposiciones:

1ª en contraposición al concepto de hombre de la Economía Política que

"igual que la teoría política de los Derechos humanos, lo reduce a un individuo despojado de toda cualidad y esquematizado como capitalista o trabajador" (164).

2ª en continuidad-oposición al concepto fëuerbachiano de "hombre" para quien ciertamente éste era un ser "natural" y "universal", pero cuya universalidad radicaba fundamentalmente en su carácter "sensible" (165).

3ª en continuidad-oposición con el concepto hegeliano de "hombre" para quien ciertamente éste era un ser activo, pero cuya socialidad y

cuya actividad de rearmenización se desarrollaban preferentemente en el ámbito espiritual y propiamente hablando sólo en éste (166).

Respecto al primer punto hay que señalar que Marx pone de relieve lo que podríamos llamar la abstracción de la Economía Política, para quien el individuo no existe como conjunto de determinaciones múltiples, sino meramente como fuerza de trabajo abstracto o como

"simple instrumento de trabajo" (167).

A su vez ya he señalado anteriormente que el trabajo tampoco es visto en su funcionalidad, cara al conjunto de la humanidad, como "agente humano de la producción", sino como mero "hecho material cuantificable" (168). En consecuencia la economía se desgaja del conjunto de la vida de la comunidad y se constituye, como hemos visto, en una especie de esfera naturalizada y con leyes propias.

Sin embargo, lo peculiar de la concepción de la Economía política es que ella misma reposa sobre una antropología (si bien quizá no explícita) y un concepto de hombre en el que prima su carácter individualizado, ya que en definitiva, el derecho de propiedad se asienta en la libertad del hombre considerado como ser individual, relacionado de forma armónica o cuando menos armonizable con otros seres también individuales y libres. Recuérdese al respecto que los tratados de economía clásica, incluso hasta épocas más o menos recientes, empezaban por un capítulo de teoría antropológica (169). Por el contrario, el análisis marxiano tiende a demostrar que el sistema económico correspondiente a dicha teoría tiene como consecuencia la destrucción

"de la libertad y racionalidad del hombre y por consiguiente

(niega) su humanidad en el sentido pleno de la palabra"
(170).

Por otra parte Marx señala que las posiciones de las primeras teorías socialistas, por ejemplo las propuestas proudhonianas de extensión e igualación de la propiedad privada, o la exigencia de reconocimiento político del derecho al trabajo, parten de las mismas concepciones antropológicas, desde el momento en que lo que se plantean es la defensa de la libertad y de la propiedad en abstracto, sin investigar realmente en que consisten esos derechos y cuales son sus presupuestos y sus requisitos (171). De ahí que sus pretensiones no puedan superar el marco de la organización del trabajo que dejaría intactos los elementos en que se basa su caracter alienado (asalariado) y sus consecuencias (172).

En consecuencia cabe pues decir que la Economía Política sólo conoce, por una parte, al hombre individualizado y opuesto egoístamente a los otros hombres en el seno de la sociedad civil (burguesa), a pesar de que esta oposición la explique como antagonismo aparente de una armonía más profunda, que se manifiesta en las leyes del mercado; por otra parte, estos mismos individuos sólo aparecen como portadores de relaciones económicas (el capitalista o el trabajador), y no como unidades individualizadas de una pluralidad de relaciones sociales.

Frente a esto hemos visto que Marx desarrolla una concepción diferente del trabajo, que implica por tanto una concepción del hombre también diferente, es decir una concepción del trabajo como actividad

constitutiva de un hombre entendido como ser natural-social. Esa concepción, he dicho, se enmarca en dos continuidades-oposiciones, la inversión frente a Hegel de la actividad espiritual (autoconciencia y Espíritu) en actividad material (el hombre real y concreto) de origen feuerbachiano (173), y la introducción en el proceso de esa actividad, de las mediaciones socio-históricas que la constituyen.

Así pues, en mi opinión no se trata de que Marx parta de un concepto feuerbachiano del hombre como ser genérico, cuya negación vería plasmada en la realidad y en la teoría de la economía política, y al que convierta en principio ideal del comunismo, sino que más bien a la inversa, habría recurrido a esas nociones antropológicas como elementos diversos en los que apuntalar su crítica de una sociedad dada, crítica que no partía de ellos, sino de la constatación de la insuficiencia teórica y práctica de la Economía política, y de la experiencia de las consecuencias negativas del sistema económico capitalista.

La contraposición hombre-animal.-

Algo semejante ocurre con la fundamentación del comunismo. Frente a las limitaciones del hombre y del trabajo que refleja la Economía Política (el "homo oeconomicus"), Marx desarrolla conceptos más amplios que, si logran rebasar el marco de la economía sin serles extraños (como ocurre con el concepto abstracto de "hombre") (174), es porque están basados en lo que constituye la realidad de esa esfera, es decir en el carácter específico de la producción. A este respecto me parece digno de notar que lo que Marx hace en todos esos párrafos, apoyándose en los presupuestos teóricos a los que antes me he referido, es deducir

las notas características de esos nuevos conceptos de su contraposición con el animal:

"el animal se halla en inmediata identidad con su actividad vital: no se diferencia de ella; es ella. El hombre convierte la misma actividad con la que vive en objeto de su voluntad y de su conciencia (...); ciertamente también el animal produce (...) pero no produce más que lo directamente necesario para sí o para su prole, produce en una sola dirección (...), mientras que el hombre produce universalmente..."etc. (175).

La consecuencia de todo ello es que la alienación, más que la negación de un determinado concepto de hombre es la identificación del hombre con el animal:

"... el hombre (el trabajador) ya sólo cree obrar libremente en sus funciones animales -comer, beber, procrear, añadiendo a los sumo vivienda, aliño, etc.- mientras que en sus funciones humanas se siente como mero animal. Lo bestial se convierte en lo humano y lo humano en lo bestial (...). Ciertamente que comer, beber, procrear, etc., son también funciones auténticamente humanas. Pero la abstracción que las separa del ámbito de las restantes actividades humanas, las convierte en fines únicos y absolutos, hace de ellas algo animal"(176).

Este planteamiento tiene una consecuencia importante ya que, o bien se admite la animalidad del hombre (que no es lo mismo que su naturalidad), lo que no solamente estaría en contradicción con un determinado

concepto de hombre sino con otras manifestaciones de su actividad global (177) o se elaboran los rasgos mínimos de lo que pudiera ser un concepto de trabajo no-animalizado, que no entrara en contradicción con las otras manifestaciones humanas. Esos rasgos mínimos, que ahora estoy analizando en relación a los Manuscritos, reaparecen posteriormente, con algunos matices en El Capital, como notas del concepto de trabajo-en-general (178).

He dicho que este nuevo concepto de trabajo está íntimamente relacionado con un nuevo concepto de hombre, que es a la vez el sustrato y el resultado de esa actividad. Es decir, igual que el trabajo limitado y limitador del estado de la economía política, reposa en un concepto unilateral de hombre -lo que H. Marcuse llamará posteriormente el "hombre unidimensional" (179)-y produce un tipo de hombre limitado, Marx elabora las notas básicas de aquel tipo de hombre susceptible de desarrollar un trabajo como actividad de objetivación de la especie, y que es, al mismo tiempo, resultado de esa actividad. Ese es el hombre como ser natural-histórico y social, al que posteriormente llama en ocasiones "el hombre total" (180).

El concepto hombre es, sin embargo, susceptible de inducir a confusiones, ya que sí no se tiene en cuenta toda esa cadena de conexiones:

- insuficiencia de la teoría económica clásica y contradicciones entre sus resultados y sus objetivos;
- unidad entre propiedad privada y trabajo alienado;
- libertad y animalidad como presupuesto y resultado del

homo oeconomicus,

en cuyo trasfondo, como cara positiva de todas ellas, aparece el concepto de unas nuevas relaciones productivas (el trabajo como objetivación a nivel de especie de un individuo universal), podría pensarse que el concepto marxiano es una nueva formulación de lo que más adelante llamará abstracciones filosóficas, es decir formulaciones en abstracto de lo que el hombre debe ser.

No olvidemos que posteriormente, en la Ideología alemana (1845) Marx pone en entredicho y se burla ferozmente de todos esos conceptos y de todas las elucubraciones humanistas.

"Tal como los individuos manifiestan su vida, así son".

-se dice allí-;

"lo que son coincide con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como lo producen" (181);

su esencia es

"la suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado" (182),

mientras que "el hombre" no es más que,

"el fundamento de las representaciones e ideas de los hombres divorciados de las cosas reales, cuyo fundamento, naturalmente no son los individuos reales sino el individuo de la representación filosófica, el individuo desglosado de su realidad, puramente pensado, "el hombre en cuanto tal", el "concepto del hombre" (183).

Así pues, para Marx el concepto de "hombre" es un concepto terriblemente equívoco que reproduce y fija de forma alienada, (184) es decir, separándolos de su base real, aquellos rasgos que constituyen y definen el carácter y la amplitud de las relaciones existentes entre los individuos en un momento dado. En otras palabras, para Marx la esencia del hombre no es ningún conjunto de propiedades innatas, que todo hombre tiene por el mero hecho de serlo, sino el conjunto de relaciones interhumanas, básicamente productivas, que rigen entre los hombres (185); estas relaciones, históricamente cambiantes, se establecen sobre el material heredado de las generaciones pasadas, que a su vez se transmite a las generaciones futuras y que constituye algo así, como el punto de partida de su propio desarrollo.

De ahí que, como veremos más adelante, pueda hablarse con propiedad de una reapropiación de la esencia humana, a partir de un acto colectivo por el que un conjunto de individuos, determinados históricamente, empiezan a controlar solidariamente este conjunto de objetos, instituciones y relaciones colectivas, creadas por ellos mismos o sus antepasados, para ponerlas al servicio de su desarrollo futuro, el suyo propio y el de sus descendientes.

Para concluir, creo que podría decirse que el concepto marxiano de "Hombre", incluso en aquellos textos más inequívocamente "humanistas" como por ejemplo los Manuscritos, no pasa de ser un concepto límite, que permite plasmar aquel conjunto de notas mínimas con las que rebasar los marcos de una actividad limitada, y que puedan hacer comprensible una nueva formación social basada en la cooperación, al

tiempo que su enraizamiento en la categoría básica, la producción, lo preserva de toda especulación y su íntima conexión con el proceso histórico-social, le impide convertirse en un concepto metafísico y a-histórico. A su vez esas notas mínimas, no expresan más que aquel conjunto de relaciones entre los hombres y la naturaleza, entre unos hombres y otros, entre los hombres y su propia actividad, que se establecen en el marco general de la relación sujeto-objeto que constituye toda producción (o todo trabajo en general), pero que son específicamente diferentes en cada época histórica e ineliminables en cualquiera de ellas.

En este sentido el carácter negativo del "hombre alienado" no consistiría tanto en que fuera la negación de un determinado arquetipo, sino fundamentalmente en que reflejaría negativamente la posibilidad del establecimiento de unas nuevas relaciones a nivel de especie. Marx insiste continuamente en que la universalización de las relaciones en el modo de producción capitalista constituye su lado positivo; relaciones que, sin embargo, se verían impedidas de realizarse por la apropiación privada reinante en ese modo de producción. En consecuencia la alternativa marxiana, como luego veremos, se encamina hacia un tipo de sociedad en la que la universalidad y la socialidad, inherentes al género humano, se mantengan en toda su integridad, lo que implica la eliminación de toda forma de permutabilidad de iguales, o de pretendidamente iguales, y el reconocimiento básico de la desigualdad.

Un nuevo planteamiento del problema de la libertad.-

En cuanto al problema de la libertad podríamos decir que Marx in-

vierte también totalmente los términos. Según este planteamiento la libertad no consiste en la "independencia" ni de la naturaleza (186), ni por supuesto de los demás hombres, sino que más bien al contrario, la independización sería un rasgo determinante del surgimiento de la alienación y de su reforzamiento; incluso como hemos visto en el caso de la emancipación del trabajo en capital, en último término esta libertad equivaldría al máximo de opresión.

Por el contrario cuando Marx habla, en este contexto, de libertad se trata de una libertad fuertemente naturalizada (187) y ligada constitutivamente al proceso de trabajo, en relación al cual denota aquella capacidad de los hombres para neutralizar determinados rasgos o leyes naturales (188) introduciendo una serie nueva de mediaciones; sin embargo qué duda cabe que esa transformación de lo natural obedece a un determinado fin, que es el que impone los medios a seguir y los instrumentos a utilizar en toda actividad productiva. Por consiguiente el lugar originario de la libertad es la producción, en la cual libertad y conciencia (racionalización de fines) están íntimamente ligadas, como dos determinaciones de un mismo acto.

Por supuesto que esto no significa que la libertad sea algo exclusivo del ámbito productivo, sino que puede hablarse de ella también, y quizá con mayor razón, en otros ámbitos de la vida humana, siempre y cuando no se la considere como independencia absoluta de las condiciones materiales, ya que en este caso para Marx, funcionaría por definición como un concepto ideológico (189); en consecuencia este concepto sólo podrá tener sentido si denota una independen-

cia o independización, que esta conectada con los fines que la Humanidad se fija colectivamente, en un momento dado, y atendiendo y respetando unas condiciones dadas.

Según expresión de G. Markus

"la libertad significa el desarrollo de los controles y del dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, sobre las de la naturaleza externa y sobre las de su propia naturaleza: el desarrollo de la creatividad humana, de las fuerzas esenciales humanas que rebasa todas las barreras y todas las medidas dadas y se convierte en fin de sí mismo" (190).

Podríamos pues decir, que la investigación en torno a la libertad social que aparecía en los Anales franco-alemanes nos ha conducido por una parte, al análisis de la alienación del trabajo, como proceso inscrito en el seno de la investigación económica y perceptible en el marco de una conceptualización global, en cuya perspectiva el carácter universal de la producción aparece como dominio de la casualidad y del azar (191), es decir como confirmación de aquella espontaneidad ciega que ya encontrábamos en la sociedad civil hegeliana; por otra, a vislumbrar la posibilidad de una formación social nueva, en que la universalización de la actividad productiva esté al servicio de las fuerzas colectivas de la Humanidad, posibilidad históricamente previsible, desde el momento en que la enajenación no es un fenómeno constitutivo en cuanto tal del proceso productivo (como sí lo es la objetivación), sino resultado histórico de determinados condicionamientos y premisa indiscutible de su superación.

CONCLUSIONES
SEGUNDA PARTE

1ª Frente a las elaboraciones anteriores, Hegel formula un nuevo concepto de libertad al que podríamos llamar "libertad concreta", es decir, libertad realizada o realizable en la totalidad del mundo emírico (y no solamente en el ámbito moral), y contrapuesta a la "libertad abstracta", a la que considera ya sea como impulso a la autodeterminación que no se concreta en resultados o que los ignora, ya sea como aquella forma de libertad que se postula de un pretendido sujeto individual, sin atender a sus determinaciones por encima de ellas. En consecuencia, la única forma de libertad digna de este nombre es aquella que se autodetermina realmente en sus efectos o lo que es lo mismo, que los reconoce como suyos. Por tanto, el concepto hegeliano es un concepto complejo que engloba la autodeterminación (en cuanto acción real de autodeterminarse), y el reconocimiento de sus efectos como propios.

Es obvio que desde este punto de vista, el sujeto de la libertad no puede ser el sujeto limitado y contingente, o sólo lo es en la medida en que es capaz de autodeterminarse y de reconocerse como sujeto; por el contrario el sujeto auténticamente libre será el automovimiento del Todo. La libertad, para Hegel, conviene, en primer lugar al Sujeto Absoluto, al Espíritu, y sólo en segundo lugar y en cuanto participa de él, al sujeto finito, al Espíritu subjetivo o a la autoconciencia.

En consecuencia, las auténticas determinaciones de la libertad son

las manifestaciones del Espíritu, cuya suprema concreción se encuentra en la esfera del Estado. Para Hegel ése es propiamente el lugar de la libertad, razón por la cual los individuos sólo son realmente libres si participan de un buen Estado, es decir de un Estado que esté dotado de leyes libres y racionales.

La libertad, que es lo constitutivo del automovimiento del Espíritu, se realiza pues, en el Estado, que aparece como la forma suprema de su objetivación. A su vez, el propio Estado es el substrato de las otras manifestaciones de la vida espiritual, tales como el arte o la religión.

2ª Sin embargo hay que decir que, si bien el Espíritu es libre en todo momento, es en el proceso histórico en el que logra la conciencia de su propia libertad. De ahí la distinción hegeliana entre el Espíritu en sí y para sí, y la concepción de la Historia como el progreso en la conciencia de la libertad. A su vez este progreso histórico no está abstraído de las diversas configuraciones del Espíritu, sino enraizado en ellas como un proceso a través del cual el Espíritu va recorriendo sus diversas configuraciones objetivas, logrando en cada una de ellas una mayor conciencia de su propia libertad.

Eso no significa que el proceso histórico sea un proceso homogéneo, sino más bien una línea de progreso que avanza difícilmente entre la diversidad de etapas, de ritmos de evolución, de configuraciones éticas e incluso de sujetos históricos, sostenido por el trabajo arduo, por medio del cual el Espíritu saca de sí mismo sus propias determinaciones.

3ª Si nos preguntamos ahora por el caracter propio de la Libertad tal como Hegel la presenta, deberíamos decir que es la transparencia del automovimiento del Todo, movimiento que es captado en sus formas generales por la Filosofía. El análisis de la Libertad no puede abstraerse de sus formas concretas; ya sea en el ámbito de sus configuraciones éticas ni en el de sus realizaciones históricas, pero en sus aspectos generales es tematizado por la Filosofía como aquella actividad de autodeterminación y de reconocimiento a que antes me refería, que surge como consecuencia de una decisión primera y absoluta. Es en virtud de su propia decisión que el contenido de sus configuraciones aparece ante el Espíritu como el resultado de su autodeterminación, dotándolas con ello de un nuevo sentido que sin embargo, no altera su constitución. De esta forma Hegel replantea a un nuevo nivel la dialéctica libertad/necesidad.

En resumen, el concepto hegeliano de Libertad es el del movimiento de autodeterminación del Absoluto, cuyo sujeto es el propio movimiento y cuyo contenido está formado por el conjunto de sus configuraciones en la totalidad de sus esferas. Pero mientras que en sus objetivaciones naturales hay siempre un rastro de inconsciencia, no ocurre lo mismo en sus objetivaciones éticas, especialmente en las formas más elevadas de la Eticidad, en que el Espíritu llega realmente a la conciencia de sí mismo como Todo. De ahí el elevado papel del Estado.

Por otra parte, las esferas propiamente ideales tales como el Arte, la Religión o la Filosofía, reproducen este mismo movimiento de la

vida del Espíritu, prescindiendo de sus aspectos concretos. De ahí que de alguna forma, la historia de la Filosofía pueda ser, según el modelo hegeliano, la historia de la idea de Libertad (Razón), o de la forma como ese principio supremo se ha ido abriendo camino en la Historia.

4ª En lo que se refiere a la libertad individual Hegel la elimina en cuanto "independencia abstracta", es decir capacidad de independización frente a las determinaciones naturales o sociales. Para él la independización no pasa de ser una forma inmadura de libertad que analizada con profundidad, demuestra su imposibilidad, es decir demuestra que la independencia no es más que la otra cara de una dependencia no querida ni reconocida.

Por el contrario, la auténtica libertad personal pasa por el reconocimiento de la pertenencia a una globalidad, participando en la cual el individuo adquiere realmente deberes y derechos, y adquiere por tanto el ejercicio de su libertad. Con todo, eso no es posible realmente más que en aquel momento de la evolución del Espíritu, que corresponde a la creación consciente del Estado moderno.

Privilegiar la capacidad de independencia no significa más que reconocer el derecho abstracto de la persona a su individualidad, derecho que puede transformarse en una forma de todavía mayor dependencia, si no se enmarca en unas formas de eticidad superiores. A su vez esas formas superiores (el Estado), que surgen en un momento de superior desarrollo del Espíritu, son las únicas capaces de dar realmente satisfacción a aquel derecho individual.

5ª La crítica marxiana de 1843 afecta a algunos de los puntos nodales de esta interpretación:

a) En primer lugar elimina el pretendido sujeto de la Filosofía hegeliana, planteando que no es más que la absolutización e hipostatización mistificada del sujeto real: el pueblo o, de modo más general, el conjunto de la Humanidad. Así pues, Hegel habría invertido las relaciones, haciendo del sujeto real el predicado de un pretendido sujeto místico que tras esa crítica, desaparece. En consecuencia se elimina el pretendido soporte de la Libertad.

b) El Estado deja de ser entonces el lugar de la Libertad para transformarse en un conjunto de Instituciones y de modos de vida, que surgen en un determinado momento histórico, como consecuencia de que imperen unas determinadas relaciones entre los individuos en su vida civil. En otras palabras, Marx plantea, ya en este momento, que la existencia de relaciones de independencia entre los individuos en la sociedad civil, es la que genera esa esfera general a la que llamamos Estado, esfera que se caracteriza por su generalidad (el Estado no es patrimonio de un individuo o de un grupo de individuos, sino del conjunto de la comunidad) y su formalismo (el Estado no incide ni puede incidir en la sociedad civil, en la esfera de lo particular).

c) Por el contrario y frente a lo que Hegel pretendía, la sociedad civil, la esfera de lo particular, es la única en que reina una cierta forma de libertad, aunque sea privada de conciencia y por tanto revestida de espontaneidad ciega, presente como azar y casualidad más que como

Libertad. La síntesis de Razón/Libertad queda destruida.

d) Ese momento de negatividad de lo positivo, de irracionalidad inscrita en lo racional, de síntesis de afirmación y de negación en un mismo fenómeno, es lo que Marx, siguiendo a Hegel pero ampliando el contenido del término, explicará como "alienación". La alienación política se corresponde entonces con la posición de una esfera general (el Estado) que no surge de sí misma ni de la voluntad general, sino de las exigencias de otra esfera (la sociedad civil), y cuya generalidad es negada precisamente al afirmarse (formalismo).

En consecuencia, el fenómeno de la alienación implicará un movimiento de posición de una determinada realidad, que sin embargo es sustraída al movimiento que la engendra y presentada como si derivara de un origen distinto, supuestamente de rango superior. De ahí que las relaciones entre ambos polos de un fenómeno de alienación (el sujeto y el producto) se inviertan y el determinante aparezca como determinado y viceversa.

Por otra parte, ya en el análisis de la alienación política Marx pone de relieve, cómo la introducción de esa separación y de esa perturbación en el sentido de las relaciones, permite el oscurecimiento de la potencia dominante real (en este caso la propiedad privada) que queda enmascarada en una forma de dominación mediata.

6ª En lo que se refiere a la sociedad civil, ésta es la esfera de la libertad, de la independencia de los individuos, aunque esa indepen-

dencia esté reñida con la posibilidad de una libertad racional a nivel global, ya que exige una sociedad civil basada en el intercambio de equivalentes y no en el dominio consciente sobre el conjunto de la producción material.

De ese modo Marx llega al planteamiento de la alienación económica, como aquel movimiento en el cual la independización de los sujetos entre sí y de sus condiciones naturales, provoca su dependencia general frente al mundo de las cosas creadas por ellos.

Así pues, si a nivel de la comunidad la libertad se plasma en independencia de los particulares en el seno de la actividad productiva, su consecuencia no será un reino de libertad general sino por una parte un Estado vacío, preñado de contradicciones y sujeto a las instancias dominantes; de otra, el sometimiento de los individuos independizados al mundo de las cosas, y en concreto a la ley del intercambio entre ellas.

7ª Como consecuencia de todo ello podríamos definir la posición de Marx en 1843-4 en base a los siguientes puntos:

a) La libertad no es algo propio o atribuible en principio al hombre-individuo sino constitutivo de la vida social y por tanto rasgo característico de las relaciones sociales, básicamente de las relaciones que podríamos llamar económicas.

b) La libertad no se manifiesta primariamente a nivel de las relacio-

nes jurídicas, ideológicas, ... sino en el mundo de la producción, coincidiendo con la independización de los sujetos a ese nivel. Por otra parte esa independización provoca la dependencia general y por tanto la negación de la libertad.

c) Todo intento de alternativa debe pasar por la realización de la libertad como proyecto social y por tanto por el esclarecimiento de la secuencia: libertad → democracia auténtica → trabajo-no-alienado, lo que implica el análisis de la consistencia de las contradicciones señaladas.

8ª Por último hay que decir que Marx disuelve el binomio Libertad-Razón que hasta este momento, había servido de justificación para ambos. La libertad queda reducida a la independencia de los individuos en la sociedad civil y, en cuanto característica del todo social, a la independencia de esa misma sociedad civil frente a toda funcionalidad o control por parte de la comunidad, por tanto como ausencia de toda racionalidad o cuando menos, de toda racionalidad a nivel humano, es decir de toda subordinación a los fines o a los intereses generales de la Humanidad.

Por otra parte la Razón en cuanto capacidad de auto-normación o incluso de auto-generación de la propia Humanidad, aparece separada de la propia producción de la vida humana, que en muchos de sus rasgos se aproxima más a la vida animal. Esta unidad contradictoria de humanidad/animalidad, racionalidad/irracionalidad, aparece definida como lo propio del fenómeno de alienación dominante en la llamada "situa-

ción de propiedad privada".

Sin embargo creo que se puede decir que, al menos por el momento, Marx rechaza el que estos fenómenos agoten el contenido de aquellos conceptos y por tanto, tiende a señalar la posibilidad de su realización, ya que igual que esos rasgos enajenantes han aparecido históricamente como resultado de unas condiciones dadas, cabe pensar que también históricamente será posible hacerlos desaparecer, implantando una nueva modalidad de relaciones sociales. En este nuevo contexto el concepto de libertad alude a la introducción de nuevas mediaciones no distorsionadoras en el complejo natural-social de las relaciones humanas. El concepto de Razón tiende a señalar la posibilidad de coherencia o la coherencia de hecho, entre las distintas manifestaciones humanas. El análisis subsiguiente deberá aclarar la posibilidad o por el contrario, la imposibilidad de este proyecto.

9ª El debate con Hegel y en menor medida, con Feuerbach se resuelve pues, con el rechazo total de toda pretendida armonización especulativa de fenómenos contradictorios que se disolverían en una unidad superior, o de cualquier armonía naturalmente existente. Por el contrario Marx acentúa las contradicciones, las descubre y quizá en algún caso hasta las invente, para, a partir de ahí, analizar su surgimiento histórico y plantear, con ciertos visos de realidad, el camino de su eliminación.

Sin embargo, a mi modo de ver, Marx no parte de que deba existir una armonía general como presupuesto teórico ni mucho menos como dato

de hecho, sino de la necesidad de comprender, para eliminarlos, ciertos rasgos distorsionadores de la realidad social. Eso implica una profunda distancia frente a Hegel, cuyo peso especulativo era incomparablemente mayor y también frente a Feuerbach, cuya sensibilidad para las contradicciones sociales era muchísimo menor.

Con todo, no sería justo negar que, pese a esas diferencias, el debate con ambos autores es el hilo conductor de su reflexión teórica, reflexión que, en muchos puntos, se apoya en ellos, los reelabora o los desecha, en el intento por dibujar un proyecto teórico (y práctico) propio, y ajustado a la realidad social.

3/18 lis

TERCERA PARTE

TERCERA PARTE
LA ALTERNATIVA MARXIANA

La elaboración teórica del Marx de la madurez que, para simplificar podríamos decir que abarca desde 1845 en adelante (1), se centra en torno a dos problemáticas diferentes, aunque íntimamente conexas: la elaboración de una determinada teoría de la historia y el análisis crítico del modo de producción capitalista, en el que se engloba la crítica de su teoría económica.

Estos dos campos temáticos, ya señalados por Engels en su famoso discurso ante la tumba de su amigo (2), resumen a mi modo de ver, y en contra de las habituales distinciones entre materialismo histórico y materialismo dialéctico (3), el conjunto de problemas planteados por Marx en estas sus obras posteriores que, tras múltiples revisiones, adquieren una forma definitiva en El Capital.

Por consiguiente si bien hay ciertas diferencias, en ocasiones incluso importantes, entre los distintos planteamientos o el alcance de la alternativa propuesta en cada momento, creo que puede decirse que el núcleo fundamental de las preocupaciones teóricas de Marx se mantuvo prácticamente invariable a lo largo de estos años, y no era otro que el de hallar las claves concretas que permitieran transformar esa sociedad capitalista que rechazaba, en una sociedad de otro tipo. Este proyecto exigía obviamente, primero una teoría de la evolución histórica, o si se prefiere de las transformaciones históricas, que lo hi-

ciera plausible; segundo, un análisis profundo y empíricamente orientado, de sus posibilidades de transformación, ya que de lo que se trataba era precisamente de esta sociedad en concreto, y no de la sociedad o del hombre en general.

Según palabras de un autor contemporáneo:

"Es sabido que Marx nunca se ha preguntado por el ser del hombre y de la sociedad en cuanto tales ni tampoco por cómo se ha constituido el sentido del ser, ni siquiera del ser social, algo del tipo de ¿por qué existe el ser y los seres y no más bien la nada?. Por el contrario Marx se dejó llevar, impulsado por el acicate de una alienación manifiesta, a plantearse una única e inicial pregunta: ¿por qué esta determinada situación histórica y social, bajo cuya opresión objetiva debo mantener, orientar y conducir mi vida, porque es así y no de otra manera?" (4).

Hay pues, un esfuerzo de concreción en el análisis marxiano que se deriva, no sólo de lo que se ha llamado la "especificidad histórica" de toda formación social y por ende, del modo de producción capitalista, objeto de su análisis (5), sino también de la necesidad de concretar todo análisis histórico general, so pena de perderse en meras generalidades o incluso en elucubraciones especulativas.

En otras palabras, es cierto que en Marx se encuentran ciertas formulaciones generales o ciertos presupuestos básicos que orientan su análisis, por ejemplo el del papel básico de la economía como deter

minante en última instancia de los fenómenos históricos, que ha sido objeto de tan duros ataques casi desde su formulación (6), o el de la permanencia en todas las épocas de ciertas actividades básicas, por ejemplo del trabajo.

Sin embargo creo que hay que decir, y no meramente con afán apologético, primero que estas formulaciones cuando se encuentran, como por ejemplo en el famoso Prólogo de 1859 a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, son más la formulación condensada de múltiples investigaciones y de un gran acopio de material empírico, acumulado a lo largo de años de estudio, que el mero enunciado de verdades programáticas. En segundo lugar, incluso estas verdades generales, deben probarse y especificarse en cada caso concreto, matizando extraordinariamente la función de las diversas instancias en cada formación social.

Así pues, la contraposición general, tan abundantemente citada, entre fuerzas productivas/relaciones de producción, no agota el análisis histórico marxiano, sino que más bien, a mi modo de ver, establece solamente el esquema, el marco general, en el que encuadrar las transformaciones históricas empíricamente existentes, para poder comprender no sólo el surgimiento de nuevas formas de organización social, sino también el envejecimiento y la eliminación de las antiguas, y su sustitución por otras más acordes con la estructura de la producción.

ooo000ooo

Con todo hay que decir que en la teoría marxiana de la historia se da un cierto concepto de evolución, que es lo que ha permitido a K. Popper clasificarla como una forma de historicismo y más concretamente, como "historicismo económico" (7). Según este autor:

"se entiende por "historicismo" un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los "ritmos" o los "modelos", de las "leyes" o las "tendencias" que yacen bajo la evolución de la Historia" (8).

En consecuencia ésta sería un proceso unitario, cuyo curso vendría marcado por ciertas regularidades susceptibles de ser investigadas, de ser contrastadas y en último término de ser predichas, en analogía con las de otras ciencias naturales. No hay ni que decir que para este autor, el modo como Marx habla del carácter histórico del socialismo es un ejemplo de este tipo de predicciones.

Sin embargo hay ahí una cuestión que me parece importante señalar. Sin duda Marx habla del socialismo como de una etapa histórica posterior al capitalismo, cuya culminación y superación representa, pero al mismo tiempo hay que decir que para él todo el proceso histórico anterior, que finaliza precisamente con el modo de producción capitalista, no constituye todavía la historia, sino según sus propias palabras la "prehistoria de la humanidad" (9). El umbral de la historia se inicia propiamente con el socialismo y no antes.

A mi modo de ver en el contexto de la concepción general marxiana, esto no significa que todo el proceso histórico hasta nuestros días, que toda la evolución de la Humanidad tenga un sentido recóndito que sólo se descubriría tras el paso al socialismo como el proceso que ha llevado hasta él (10), sino más bien que este proceso hasta ahora naturalizado en función de las relaciones productivas dominantes, sólo empezará a tener sentido y por tanto sólo empezará a ser realmente Historia, a partir del momento en que los hombres colectivamente tomen en sus manos las riendas de la producción.

En consecuencia el problema no está en descubrir o en inventar una determinada teleología, sino en que el conjunto de la humanidad se ponga en situación de dirigir y de controlar sus propias acciones, para lo cual es requisito imprescindible que sea capaz de regular la producción material de su propia vida. Sólo a partir de ahí podrá hablar se realmente de Historia y de su sentido, es decir de la incorporación de los fenómenos históricos en los designios colectivos de la Humanidad.

Otro problema es el de las regularidades de este proceso que son, como hemos visto, la base para formular predicciones. Decía antes que para Popper, la existencia o pretendida existencia, de regularidades históricas es precisamente la base en que se funda su capacidad para formular predicciones. Sin embargo, como demostraré toda su crítica al historicismo, la historia es un proceso único e irrepetible en el que es imposible contrastar los procesos y por tanto señalar regularidades o leyes generales; en consecuencia toda predicción pretendi-

damente general está fuera de lugar y debe ceder su puesto a reformas y predicciones fragmentarias, que sólo autorizan a una cierta recomposición de la situación, pero nunca a transformaciones globales (11).

Así pues, según este punto de vista no cabe hablar de leyes generales ni prever transformaciones globales. A este respecto hay que decir que en mi opinión, M. Horkheimer señala justamente el problema cuando plantea que el grado de precisión de una predicción está en estrecha relación con la capacidad del que la hace para intervenir en la situación de que se trata. Para él:

"la predicción será (...) tanto más probable cuanto más las relaciones condicionantes dependan de la voluntad de los hombres, es decir cuanto más el efecto predicho no sea producto de la ciega naturaleza sino efecto de decisiones racionales " (12).

Y prosigue:

"estas predicciones son tan imperfectas porque los procesos sociales todavía en modo alguno son los productos de la libertad humana, sino que son resultantes naturales del ciego actuar de fuerzas antagónicas (...). La inseguridad actual de los juicios sociológicos sobre el futuro sólo es un reflejo de la actual inseguridad social" (13).

Podríamos pues decir que el problema del sentido de la Historia y por tanto de su comprensión, habría que reformularlo en términos epistemológico marxistas en el de que los hombres sólo pueden comprender su historia si la hacen (14), o lo que es lo mismo no sólo si la

hacen, lo que ocurre siempre, sino si la hacen "con conciencia y voluntad" (15). Para Marx, como es sabido, esto sólo es posible tras la revolución socialista.

ooo000ooo

El problema de las predicciones nos lleva, sin embargo, a otro problema estrechamente relacionado con el caracter del marxismo; el de su cientificidad. En efecto, es comumente admitido que la capacidad de hacer predicciones solventes es uno de los rasgos de una teoría científica; por ejemplo tanto Popper (16) como Horkheimer coinciden en ello (17), con la salvedad de que para el primero cierto tipo de ciencias sociales, dadas sus pretensiones de globalidad, sólo revestirían la forma de la ciencia, pero serían incapaces de dar cuenta de su cometido y por tanto incurrirían en "cienticismo" (18).

La cuestión estaría pues en deslindar hasta qué punto el marxismo es ciencia estricta o mera forma de la ciencia (cienticismo), o incluso filosofía, comprensión del mundo, etc. Sin perjuicio de que más adelante vuelva sobre este tema, creo que por el momento hay que decir que en principio el modelo de ciencia de Marx, tal como se desarrolla en El Capital, no es excesivamente diferente del modelo científico de su época, es decir está concebido como un sistema de hipótesis comprobables o verificables empíricamente, cuya mayor o menor carga ontológica, es una cuestión a tratar. A este respecto no creo que pueda defenderse que el positivismo dominante en la segunda mitad del siglo XIX sea más científico que el marxismo e incluso me atrevería a decir que

epistemológicamente es más ingenuo, o quizá menos elaborado. Otra cosa es que la moderna teoría de la ciencia haya puesto de relieve la presencia en el marxismo de ciertas valoraciones (19) o de ciertos postulados programáticos que impedirían la necesaria objetividad, o cuando menos una cierta objetividad que se considera condición imprescindible de un sistema científico, o que ciertas dificultades en su verificación hayan puesto en entredicho la validez de sus hipótesis.

A este respecto creo que hay que decir que la posición de Marx es necesariamente doble. En primer lugar su elaboración teórica pretende ser ciencia en cuanto que es crítica de una supuesta ciencia anterior y por tanto, sus formulaciones positivas están siempre referidas a una teoría a la que se achaca precisamente, el desconocer ciertos hechos económicos básicos. Este carácter polémico-crítico de la economía marxista creo que es importante a tener en cuenta pues en algunos aspectos, su propio carácter viene marcado por aquella confrontación.

En segundo lugar la teoría marxista adopta una perspectiva radicalmente nueva frente a los fenómenos sociales, históricos y económicos, que es la de enjuiciarlos desde el punto de vista de la clase antagónica, de la clase dominada, y si bien cabría discutir hasta qué punto toda ciencia está hecha siempre desde la perspectiva de la clase dominante, lo que no cabe duda es que el análisis marxista está conscientemente impregnado del anhelo y de la necesidad de la transformación de aquella sociedad, que es su objeto de estudio.

En consecuencia el análisis marxista difícilmente puede ser una ciencia objetiva al uso, cuya dimensión práctica está descartada de antemano, cuando por el contrario la síntesis de "análisis de la sociedad y de teoría de la revolución" (20), es uno de sus momentos constitutivos. A mi modo de ver el problema habría que plantearlo a otro nivel, el de cómo es posible, si es que lo es, una teoría de la revolución, es decir cómo es posible una teoría de una transformación que, por definición, supone un proceso de innovación en el decurso histórico, cuyos detalles son imprevisibles y cuyas semejanzas con otros procesos anteriores son, en todo caso, analógicas. Creo que esto es lo que permite afirmar, al decir de un autor contemporáneo, que

"el marxismo está entre la filosofía y la ciencia positiva" (21),

pues es ciencia por su análisis de un determinado objeto, la sociedad burguesa, es filosofía, si es que puede llamarse así, por su proyección práctica de unos determinados desiderata, cuya fundamentación teórica será siempre discutible.

Por último creo que hay que decir que la polémica en torno al carácter científico del marxismo es también una polémica histórica, en el sentido de que ha surgido y está condicionada a su vez por su propio contexto. Sin entrar en un análisis de las diversas interpretaciones que se han sucedido en la historia de esta doctrina, creo que hay que decir que el hincapié puesto en su carácter científico y no en el primitivo sentido en que Marx y Engels reivindicaron este calificativo frente a los utopistas, sino con las connotaciones evolucionistas y naturalistas de la 2ª Internacional, hay que enmarcarlo en las difi-

les condiciones revolucionarias de aquel periodo (22).

La transformación del marxismo de Marx en una doctrina sistemática y coherente que garantizaría la revolución universal, tiene pues mucho que ver con la necesidad de asegurar el triunfo de aquel movimiento en un momento de recesión histórica, y no sé si sería exagerado decir que por el contrario, se han destacado sus aspectos voluntaristas y activistas en momentos de mayor radicalización e incluso de mayor auge de la lucha de clases. Aun a fuer de parecer simplista cabría quizá pensar que la defensa de su cientificidad en lo que tiene de proyecto programático, ha reforzado paradójicamente, su carácter ideológico y ha servido de cobertura en un momento de retroceso histórico, mientras que, por el contrario, la preeminencia de sus aspectos filosóficos, ha servido de acicate en la lucha por mayores transformaciones.

CAPITULO SEPTIMO

HACIA UNA NUEVA TEORIA DE LA HISTORIA:

El determinismo económico.

Teoría del Derecho y teoría de la ideología.

La epistemología marxiana y su kantismo.

La polémica contra Stirner.-

Marx esboza su nueva teoría de la Historia, en unos términos a los que creo que se puede considerar como definitivos, en la Ideología Alemana. Esta obra fué escrita entre Septiembre de 1845 y Agosto de 1846 (1), en Bruselas, donde Marx residía circunstancialmente y en colaboración con F. Engels, al que le unía ya una gran amistad. Una vez terminada su redacción, y a pesar de los infructuosos esfuerzos de los dos amigos, fue imposible encontrar un editor que estuviera dispuesto a publicarla, por lo que el manuscrito fué entregado, según palabras de Marx

"a la roedora crítica de los ratones" (2).

En realidad no se publicó íntegramente hasta 1932, en el T. V de la edición de MEGA (3).

Se trata pues, de un manuscrito, inédito en vida de Marx y de Engels, con ciertas lagunas y que se encuentra además incompleto, ya que le faltan algunas páginas (4). Aún así constituye un documento importantísimo para el estudio de la génesis de la doctrina marxista, pues en él se encuentra expuesta por vez primera con cierta coherencia la nueva concepción materialista de la Historia.

Sin embargo, el hecho de que no se publicara hasta tan tarde, ha hecho que su importancia en la evolución biográfica de sus autores haya sido infravalorada en numerosas ocasiones. Por ejemplo, en su biografía, ya clásica, sobre K. Marx, F. Mehring, que en opinión de D. Riazanov no conocía directamente esta obra (5), lo que no implica que desconociera su existencia, la conceptúa como

"una prolija superpolémica, en la que aunque no falte algún que otro oasis en el desierto, el follaje no abunda. Allí donde aparece la agudeza dialéctica de los autores es para degenerar en seguida en minucias y en alardes pedantescos, a las veces bastante mezquinos" (6).

Por el contrario D. Riazanov se expresa a propósito de ella en términos entusiastas (7).

Las fechas de su redacción plantean también ciertos problemas para interpretar la evolución del pensamiento de sus autores, ya que a finales de 1845 no parece, a primera vista, que Marx ni tampoco Engels estuvieran excesivamente preocupados por la filosofía. En efecto, Marx ya había empezado seriamente sus estudios de economía (8), había realizado un viaje a Inglaterra en compañía de Engels, precisamente para ampliar sus conocimientos en este campo (9) y se había comprometido a escribir una Crítica de la economía y la política, que en principio debía estar terminada para el verano de 1845 (10). Por otra parte, ya en la Sagrada Familia Marx había expuesto sus discrepancias con la "novísima filosofía alemana" (B. Bauer, etc.) y a primera vista no parecía necesario volver sobre ello. Aún así a la vuelta de su viaje, Marx y Engels -sobre todo el primero- dedicaron casi un año a elaborar

esta polémica con sus viejos compañeros de armas.

Según A. Cornu,

"el motivo inmediato de esta crítica fue la publicación en el tercer volumen de la Revue trimestrielle de Wigand, de unos artículos de B.Bauer y de M. Stirner, de los que tuvieron noticia a la vuelta de su viaje a Inglaterra" (11).

Estos artículos giraban en torno al libro de M.Stirner, El Único y su propiedad, recién publicado por aquellas fechas (12), y eran un artículo de B.Bauer en que se criticaba el libro de Stirner, aprovechando la ocasión para lanzar también algunas invectivas contra la Sagrada Familia, y una respuesta del propio autor a las críticas que había recibido, en la que defendía sus posiciones y atacaba a su vez a sus detractores (13).

Hay que decir que la aparición del libro de Stirner, había promovido una gran polémica, algunas de cuyas intervenciones afectaban particularmente a Marx, especialmente las de A. Ruge que se había mostrado favorable al libro y a su autor (no creo que sea necesario recordar la animadversión recíproca entre Marx y Ruge que había sustituido a la antigua camaradería entre los dos editores de los Anales franco-alemanes y que debería prolongarse bastante más allá de los hechos del 48) (14) y la de L. Feuerbach. La postura de este último osciló entre una primera acogida benevolente a la que siguió una respuesta clarificadora, en la que denegaba el calificativo de "humanista" que Stirner le había aplicado, y lo sustituía por el de "comunista" (15). También M. Hess se vio obligado a intervenir en la polémica con su obra Los últi-

mos filósofos (Die letzten Philosophen, Darmstadt, 1845), a la que precedió un intercambio de correspondencia con Marx y Engels (16).

No es pues de extrañar el que este número, que de alguna manera había concitado a las personalidades más importantes de la vieja Izquierda hegeliana y en el que además, se debatían algunos de los temas que habían sido centrales para la maduración intelectual de Marx -el núcleo de la polémica estriba en la relación humanismo-individualismo (egoísmo)-comunismo que forma el nudo de la progresión de esta problemática-, les incitara a intervenir en el debate, aún con el riesgo de abandonar momentáneamente otros proyectos, quizá más importantes, que estaban ya comprometidos o empezados. Con todo, habría que señalar cuáles fueron los límites y los objetivos de su intervención.

En su obra, Le statut marxiste de la philosophie, G. Labica, recogiendo en este punto una vieja sugerencia de L. Althusser, plantea cuál es el trasfondo de esta decisión de Marx de volver sobre sus pasos regresando a la Filosofía, una vez que ya parecía haberse dedicado con fuerte intensidad al estudio de la Economía y cuando ya, de alguna manera, había abandonado los problemas filosóficos para dedicarse a otra problemática. Según él esta razón es la imposibilidad de estudiar y de criticar la Economía Política desde una base filosófica:

"hay que reconocer que la primera crítica de la economía política (se refiere a los artículos de Engels y a los Manuscritos económico-filosóficos) no conseguía asegurar,

por sí misma, la salida (Ausgang) de la filosofía; que todavía seguía prisionera de una problemática filosófica de la que había que desincrustarla" (17).

Para él, la clave está en que Marx, si bien había centrado ya su interés en los problemas de la economía, los abordaba todavía con un lenguaje, con un aparato conceptual, con unas categorías filosóficas y en el seno de una problemática también filosófica. De ahí que fuera necesario proceder a una crítica profunda de todo este complejo para desbrozar el camino hacia el estudio riguroso y fructífero de la Economía. Así pues, según Labica, que recoge en este aspecto textualmente una afirmación del propio Marx relativa a su evolución, la Ideología Alemana representaría un

"ajuste de cuentas con su conciencia anterior" (18), cuyo pretexto era la discusión con los neo-hegelianos, pero que en realidad iba dirigida contra su propio pasado filosófico, del que necesitaban desembarazarse (19).

"Humanismo ideológico" frente a "socialismo científico".-

Sin embargo, aún admitiendo parcialmente esta tesis, creo que hay que señalar que la necesidad de clarificación no era sólo una necesidad personal teórica de los dos autores, sino que se debe enmarcar en su situación objetiva, en un año -1845- cuando, ya en posesión de los principios de su nueva concepción histórica, ambos se planteaban tomar contacto con los sectores que, en su opinión, deberían ser los encargados de realizarla (20). Se trata del momento de la creación de los comités de correspondencia, y un poco más adelante, de la toma de contacto con la Asociación de Trabajadores de Londres.

En este contexto y a pesar de su aridez, la crítica contra Stirner no es una crítica baladí. En efecto Stirner había presentado su obra como un definitivo desenmascaramiento de toda forma de sacralización de la problemática sobre el hombre; el humanismo debía resolverse en individualismo, en referencia inmediata al individuo y a sus rasgos propios, si no quería seguir siendo religión. Stirner apoyaba la crítica de Feuerbach a Hegel para a continuación aplicarla a la propia filosofía feuerbachiana, demostrando que su humanismo era también una forma sacralizada, una forma teológica, de la que sólo cabía liberarse recurriendo al Yo individual y a su capacidad de apropiación. Es obvio que esta crítica se extendía a cualquier otra forma de sacralización, por ejemplo el "comunismo colectivo" de Marx y Engels (21).

Según las posiciones de Stirner resultaba pues, una cierta identificación entre las doctrinas socialistas de estos últimos y lo que luego vino en llamarse el "socialismo verdadero" de M. Hess y K. Grün, de base feuerbachiana, (piénsese que entre ellos había lazos de amistad y de cooperación en el seno de los núcleos de oposición de la época), frente a los cuales el "individualismo radical" de Stirner representaría la única alternativa. Es decir tanto al "humanismo total" como al "socialismo humano", M. Stirner le opondría su doctrina del individuo como base de la única rebelión posible.

Para Marx y Engels el problema no era por tanto solamente el de una clarificación conceptual o metodológica y para ellos mismos, sino el de atacar una concepción que podría servir de alternativa a su pro-

pia doctrina, poniendo de relieve su caracter ideológico, con lo cual simultáneamente, desbrozaban el camino para la aceptación de su propia teoría, ya que esta crítica para ser eficaz, exigía que se desmantelara su base filosófica, es decir ayudaba a desmarcar las nuevas concepciones marxistas ("científicas") de cualquier otra versión filosófica o ideológica de liberación de la humanidad.

Así pues, el descubrimiento del caracter ideológico de los conceptos filosóficos que subyacían a aquella concepción, o sea la formulación de la teoría de la ideología que aparece en la Ideología alemana, permitía atacar simultáneamente la alternativa stirneriana y la base filosófica del "socialismo verdadero", el cual constituía un peligro político ya manifiesto para las propias posiciones marxistas. De este modo se dió una confluencia entre la crítica a Stirner, cuyo individualismo (22) consideraban una variante extrema del "humanismo filosófico" y el ataque al "socialismo verdadero" que, aunque en dirección opuesta, participaba de aquellos mismos supuestos.

De ahí que este texto se transforma en una crítica mordaz y sin concesiones contra nociones básicas como el concepto de "Hombre", el "humanismo", la "esencia humana", la "Libertad", el "Derecho",... conceptos que ciertamente ellos mismos habían utilizado hasta hacía bien poco. Sin embargo a mi manera de ver, la crítica no estaba tanto dirigida hacia sus propias concepciones anteriores -aunque hay que reconocer que un aspecto no está totalmente desligado del otro- sino que pretendía evitar el peligro de que la concepción materialista de

la Historia y especialmente el planteamiento del socialismo y el comunismo, pudiera confundirse con cualquier modalidad de aquellos planteamientos filosóficos, resultando completamente falseado. Según un comentarista,

"la concepción materialista de la historia, ya rigurosamente formulada, se vuelve hacia el mundo de la cultura alemana de su época (...) para erigirse, por así decir, en instrumento de lucha ideológica y práctica" (23).

De lucha ideológica contra las versiones filosóficas de liberación de la humanidad, ya sea que pongan el acento en el individualismo o en el humanismo de la persona, de lucha práctica por la hegemonía en el seno del movimiento obrero de su época contra el socialismo verdadero.

A la identificación stirneriana entre "liberalismo social" y "liberalismo humano", Marx y Engels oponen otra identificación, la de las posiciones ideológicas (humanismo de Feuerbach, individualismo de Stirner, socialismo verdadero) frente a las posiciones científicas (materialismo histórico). De ahí la urgencia de una clarificación que es no sólo personal sino ideológica y política, y tan repentina que coge de sorpresa a los propios implicados (24).

Creo que éste es el sentido en el que hay que interpretar la carta de Marx a su editor en que le anuncia el retraso de su obra (la Crítica de la economía y de la política), que nunca llegó a publicarse:

"Me pareció muy importante que precediera a mi elaboración positiva una obra polémica contra la filosofía alemana y

contra el socialismo alemán actual. Eso es necesario para preparar al público sobre el punto de vista de mi economía que es diametralmente opuesto a la ciencia alemana que ha habido hasta ahora" (25).

Así pues, en estas coordenadas de lucha contra los presupuestos filosóficos del "socialismo verdadero" y de preparación del nuevo terreno científico para los conceptos básicos de su nueva teoría, el objetivo de Marx y de Engels en esta obra, es volver contra Stirner su propia crítica y demostrar que pese a su pretendido radicalismo -o más concretamente, debido a él- su crítica sigue siendo ideológica, ya que en definitiva, ese Individuo-Yo y ese poder de apropiación al que hace referencia, no son más que conceptos ideales, nuevas modalidades de las viejas ideas filosóficas.

"Como el verdadero egoísta, en su actividad creadora no es, pues, más que una paráfrasis de la reflexión especulativa" -y además peor que aquélla (26)-

"o de la esencia pura, de aquí se desprende "con arreglo al mito", "por transplatación natural", lo que manifestaba a propósito de las "amargas luchas de la vida" del verdadero egoísta: a saber que sus "criaturas" se limitan a las más simples determinaciones de la reflexión tales como la identidad, la diferencia, la igualdad, la desigualdad, la contraposición, etc." (27).

La doctrina de Stirner es, pues, una mala copia de las mitificaciones de la vieja ideología alemana y reposa sobre la misma incapacidad (28).

J. Zeleny señala con las siguientes palabras el carácter desen-
mascarador de la crítica marxiana:

"Stirner es para Marx un "ideólogo" por varios motivos: 1ª
porque en su interpretación de "los hombres de la época an-
tigua y la nueva", en su construcción histórico-filosófica
del "Unico" como resultado necesario de la historia acaeci-
da, repite esencialmente la misma antropologización de la
concepción hegeliana de la historia que el mismo Feuerbach,
o sea entiende el "hombre" a partir de la "autoconsciencia"
... 2ª... porque constantemente sucumbe a la ilusión de
que es posible alterar fuerzas extramentales mediante la
transformación del pensamiento" (29).

Cabría, sin embargo preguntarse a partir de qué presupuestos con-
ceptuales se desarrolla la crítica de Marx. A este respecto, hay que
decir que en su obra Pour Marx, L. Althusser describe la génesis del
pensamiento marxiano en términos de "descubrimientos" y no de "supe-
raciones" (30). Siguiendo esta interpretación creo que puede decirse
que en 1845 Marx había descubierto lo que, en su opinión, era una
concepción científica de la Historia y se aprestaba a poner a punto los
medios encargados de realizarla. Ya he señalado que en estas circuns-
tancias el libro de M. Stirner y la polémica en torno a él le permitió
tomar conciencia de lo que podría ser una interpretación en clave fi-
losófica de sus propios descubrimientos, peligro que si se tiene en
cuenta algunas de las características del movimiento obrero de la
época (31) y la implantación del "socialismo verdadero", por ejemplo
en París (32), no era una mera hipótesis. Eso explicaría a mi modo de

ver la polémica, tan llena de acritud, de la Ideología Alemana.

Pero por otra parte, la crítica eficaz contra el socialismo verdadero presuponia una crítica no menos profunda de sus presupuestos filosóficos, de sus abstracciones y de sus conceptos ideologizados. De ahí que la obra se presente en dos frentes: primero la presentación de la concepción científica de la Historia en oposición a su concepción ideológica, segundo la denuncia del carácter falsificador e ideológico de la filosofía, con especial insistencia en la costra ideológica de la filosofía alemana. A partir de ahí la caricaturización del texto de Stirner y de sus conceptos fundamentales, no ofrecía para Marx especiales dificultades.

En consecuencia esta obra es una obra singular que difiere en la forma de tratar la temática de las obras anteriores de la juventud de Marx. Como ya he dicho anteriormente, L. Althusser sitúa en ella el momento de la "ruptura epistemológica", es decir de ese famoso "cambio de terreno" de la problemática marxiana. Según él, como es sabido, después de esta obra empezaría el período propiamente científico del pensamiento de Marx que se distinguiría claramente de su producción anterior, todavía de carácter ideológico o cuando menos expuesta en un lenguaje filosófico. No voy a detenerme ahora en la discusión del concepto althusseriano de "ruptura" (33), limitándome a señalar que, en cualquier caso, en la Ideología alemana encontramos una nueva concepción de la Historia que, cuando menos, pretende ser científica y que condiciona la valoración de los hechos y de los personajes históricos, al mismo tiempo que de las distintas concep-

ciones filosóficas.

Una teoría científica de la Historia.-

Frente al modelo ideologizado de la anterior filosofía de la Historia Marx presenta su propia concepción como una concepción científica, es decir como una teoría que no se basa en determinados presupuestos conceptuales nacidos en la cabeza de los hombres (o de sus "ideólogos", los filósofos) sino que parte de las realidades inmediatas de la vida y de la producción de la vida por los propios hombres, en un viaje realista que la hace verificable por comprobación empírica.

"Las premisas de que partimos -dicen Marx y Engels en la Ideología alemana- no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquéllas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse consiguientemente por la vía puramente empírica" (34).

Asistimos pues, a un cambio realmente notable. Frente a la concepción hegeliana de la Historia que Marx había adoptado, como hemos visto antes, en su primera juventud, considerándola como una teoría adecuada de la realidad, especialmente de la realidad histórica, la profundización en la crítica de la mistificación hegeliana que empieza en 1843 con la Crítica al Derecho hegeliano del Estado y se prosi-

que durante todo el año 1844, le lleva a finales del 45 a denunciar el carácter "ideológico" = mistificador = falseador, de esta teoría y a descubrir por debajo de ella la "historia real", es decir,

"la sucesión de las diferentes generaciones cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido" (35),

para producir con ellas sus propios medios de vida.

Este cambio de concepciones provoca un cambio en la metodología, con una nueva valoración de la experiencia, al que me referiré más adelante y presupone, al mismo tiempo, el que Marx ha tomado conciencia del proceso histórico real, que es diferente de la pretendida realidad hegeliana (36). Ya en la Sagrada Familia, Marx había afirmado

"hay un mundo en el cual se diferencian la "consciencia" y el ser, un mundo que sigue subsistiendo aunque yo lo (...) supere sólo en el pensamiento, esto es, aunque yo modifique mi propia consciencia subjetiva, si no cambio la realidad objetiva de un modo realmente objetivo, o sea si no modifico mi propia realidad objetiva, la mía y la de los demás hombres. Por eso la identidad especulativa mística de ser y pensar se repite en la Crítica como la identidad también mística de práctica y teoría" (37).

Creo que esta toma de conciencia de la realidad histórica empírica es la que marca el rompimiento de Marx con la tradición idealis

ta, aún admitiendo que el problema se replantee a un segundo nivel, el de hasta qué punto en su propia epistemología no hay un cierto resabio idealista (problema que trataré más adelante) y el de hasta qué punto la problemática del Marx maduro no recoge algunos de los puntos que habían sido elementos decisivos en la gestación de la problemática idealista. Aún así, creo que es incontrovertible que en la Ideología alemana se inicia un cambio en la consideración de los temas, a pesar de que quizá no alcance totalmente a su origen ni a sus consecuencias, es decir, a pesar de que sus soluciones puedan estar, de alguna forma, condicionadas por aquel origen.

Por otra parte, de forma muy semejante a lo que ocurrirá posteriormente en la Economía política, el descubrimiento del proceso histórico real va acompañado y precedido por la toma de contacto con la historiografía contemporánea que Marx estudia profusamente en París por esta misma época (38). De este modo la apertura de un nuevo ámbito de conocimiento está también ahora estrechamente entrelazada con la toma de contacto con su respectivo sistema teórico. Señalo este punto porque una de las características del quehacer científico de Marx es el de no enfrentarse nunca o casi nunca, con los hechos "a secas" sino con teorías o discursos sobre ellos, con los que entra en discusión y a partir de los cuales los tematiza. De alguna manera, especialmente en su juventud, hace más meta-ciencia que ciencia estricta.

La concepción materialista de la Historia tal como se expone en esta obra y cómo Marx la utilizará posteriormente para sus propios análisis históricos, se caracteriza, a mi manera de ver, por varios ras-

gos fundamentales:

1ª Se trata de una determinada explicación del proceso histórico, es decir, se trata de un sistema conceptual, que aunque sea en sus rasgos más generales, permite comprender la multiplicidad de fenómenos que surgen históricamente y que recoge la historiografía contemporánea. Es decir, de alguna manera se aborda el problema de constituir lo histórico, y el de una teoría de la Historia (39).

2ª Esta teoría es una teoría general, es decir una teoría que abarca el conjunto del proceso histórico y que por tanto da razón de una determinada periodización y de los elementos que permiten el paso de un periodo a otro (teoría de los "modos de producción" y de "las formas de transición" de unos a otros).

3ª Se caracteriza porque establece que todos los fenómenos históricos están determinados en última instancia por la producción, la cual determina en un primer nivel una determinada estructura de clases y en un segundo nivel su correspondiente sobre-estructura político-jurídica e ideológica (40).

4ª El progreso histórico consiste en una clarificación de las relaciones entre las clases, de forma que su simplificación en dos clases antagónicas supone el momento de mayor radicalidad de su contradicción y por tanto un factor de aceleración en el proceso histórico.

5ª Esta teoría general permite un cierto número de pronósticos deri-

vados de las leyes que presiden su desarrollo y que son susceptibles de guiar la acción de las clases en presencia.

En la Ideología alemana esta teoría se define como sigue:

"esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, la sociedad civil (41) en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral... así como estudiando a partir de estas premisas su proceso de nacimiento, lo que naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad y también por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos" (42)*.

Caracteres generales de esta teoría.-

En lo que sigue voy a detenerme con un poco más de detalle en cada uno de estos puntos:

1ª En mi opinión Marx elabora una teoría de la Historia, es decir, una concepción teórica que permite identificar lo histórico distinguiéndolo de fenómenos de otro orden y presentar las formas en que estos fenómenos son comprensibles. Obviamente eso implica la presencia de una determinada meta-historia, cuyo carácter ya sea ontológico,

* Subrayado mío

(43) epistemológico-trascendentalista-cientificista (44) o pragmático-político (45) ha constituido el auténtico caballo de batalla en la tradición marxista sobre el materialismo histórico (y el dialéctico).

En otras palabras, parece evidente que para Marx el análisis histórico no es realizable sino es partiendo de determinados presupuestos; el problema estriba entonces en la especificidad de estos presupuestos, es decir, si se trata de aquellas nociones mínimas imprescindibles para todo análisis teórico-científico, o si incluyen aspectos extra-científicos ligados a una determinada concepción filosófica o a un interés predominantemente práctico. El análisis en profundidad de este problema nos llevaría a la difícil cuestión a la que ya antes me he referido, del concepto marxiano de ciencia y su funcionalidad práctica (46). Por el momento quizá baste recordar que, en mi opinión, la cientificidad del modelo de teoría histórica que Marx propone es análogo al modelo de cientificidad de su época, es decir consistiría en unos presupuestos mínimos de tipo material según los cuales lo "económico" ("la producción material por los hombres de su propia vida y de su reproducción") es "histórico" y en un sistema de conceptos ("fuerzas productivas", "relaciones de producción", "trabajo", "capital", "capital constante", "capital variable"...) cuyas interconexiones y relaciones serían comprobables directa o indirectamente por vía empírica. Esto implicaría la necesidad de una historia económica, que se convertiría en la matriz de las demás historias.

Otro problema íntimamente ligado a éste pero diferente sería el del interés práctico que presidiría toda esta conceptualización, interés distinto de la ciencia pero en opinión de Marx siempre presente en ella y que él habría abordado de forma consciente y crítica (47). Según eso el problema de la científicidad de la teoría materialista de la Historia no es un problema que pueda abordarse al margen del de la científicidad en general y de las relaciones, siempre complejas entre ciencia y filosofía, aunque hay que decir que Marx, por una parte, asume el modelo de ciencia de su época, distinguiendo así la ciencia de la Historia de formas más evidentes de filosofía de la Historia (por ejemplo la hegeliana), pero por otra parte lo enlaza críticamente con la actividad práctico-política de modo que una cierta filosofía, no necesariamente ideológica en sentido fuerte, rea parece en el seno de su construcción científica.

Según M. Sacristán,

"se trata de una noción de sistema científico que procede de la epistemología hegeliana de la globalidad y la corrige -intentando despojarla de especulación- mediante la recepción del principio positivo de la "ciencia normal" de la época y la del principio práctico del movimiento obrero coetáneo" (48).

2.ª Se trata de una teoría general que pretende resolver el problema de la periodización del continuo histórico, señalando unas etapas específicas a las que se denomina "modos de producción" (49), y las formas de paso de unas a otras. Este punto me parece muy importante

porque, si bien es cierto que posteriormente Marx y Engels se centraron en el estudio del modo de producción capitalista, su concepción abarca el conjunto de la Historia de la Humanidad y de hecho, frecuentemente aparecen ejemplos no sólo de esta formación social específica o del paso del feudalismo al capitalismo, sino también relacionados con aspectos de la Antigüedad greco-romana, de la Edad Media, etc. Por otra parte, el hecho de que se trate de una concepción global exige indeludiblemente la presencia de algún tipo de teoría general, a la que antes me he referido.

En efecto si Marx y Engels se hubieran limitado a un análisis por menorizado de las estructuras de la sociedad capitalista, aún admitiendo su exactitud, no sería necesario generalizar sus principios teóricos más allá de los límites de esa formación social, pero desde el momento en que ya las primeras formulaciones de la Ideología alemana denotan claramente que los principios de su concepción científica abarcan, en su opinión al menos, al conjunto de la Historia de la Humanidad, cuya clave pretenden proporcionar (50) y sin lo cual no sería comprensible su concepción del socialismo, parece claro que hay implícitamente una teoría general.

Sin embargo, esta teoría se reduce a la formulación de un principio que permite explicar la dinámica histórica sin ser ajeno a ella, sino radicado en la propia estructura de lo que Marx ha señalado como primariamente histórico (la producción), lo que evita el recurso a principios extra-históricos que orientan hacia una explicación de tipo ideológico, y al que sin embargo no hay que extrapolar de modo es-

speculativo, considerándolo como algo por encima de la actividad de los hombres que producen. En último término Marx lo formula en la famosa frase también de esta obra según la cual

"la fuerza propulsora de la historia, (...) no es la crítica sino la revolución" (51)

es decir, este acto que surge de una contradicción económica y en el cual los individuos, agrupados en clases sociales, producen una nueva situación.

Aún así el modelo científico con el que Marx y Engels operaban (el modelo de la ciencia experimental) y la especificidad de este acto que está sujeto a factores imprevisibles dimanantes de que es resultado de la actividad humana, impiden la reducción de esta teoría a un sistema de leyes que determinen de forma fija la estructura de cada una de estas etapas y los elementos y el sentido que determina su evolución (52), al mismo tiempo que exige un gran acopio de investigación empírica para verificar o en su caso rebatir, unas leyes que en todo caso no podrán ser más que tendenciales (53).

33ª Hemos visto que Marx y Engels establecen la primacía de la producción en la consideración de los hechos históricos, lo que implica dos consecuencias importantes:

a) Si esto es así las demás esferas de la actividad humana estarán condicionadas en "última instancia" (54) por la esfera de la producción. En otras palabras los fenómenos tanto políticos como jurídicos o ideológicos, estarán referidos y condicionados por el "modo de

producción" y, en definitiva, por el tipo de relaciones que lo definen.

b) Si la producción es lo determinante hasta el punto que todos los fenómenos de la historia humana están condicionados por ella, es obvio que la propia revolución que, como he señalado antes era el elemento desencadenante del proceso histórico, es a su vez, retraducible en términos económicos. Es decir el acto político de la revolución no es más que la traducción en términos políticos, de un antagonismo inscrito en la propia estructura de la producción, el antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, inherente hasta ahora a todo el proceso histórico, que sale a la superficie en el acto concreto de una revolución y que constituye la "lucha de clases" (55).

Así pues Marx y Engels eliminan la posibilidad de una historia autónoma de las distintas esferas de la actividad humana, lo que implica un cierto reduccionismo. De hecho en sus análisis históricos se preocupan de explicar los distintos fenómenos, por ejemplo los acontecimientos políticos, en base a una determinada estructura de clases, la cual está basada a su vez en las relaciones económicas, aunque esta derivación es enormemente compleja ya que en ella intervienen múltiples variables que, en general, desmenuzan con detalle. Me refiero por ejemplo a los análisis de La lucha de clases en Francia y del 18 Brumario (1850), por no decir de la Nueva Gaceta Renana, en que abundan las precisiones sobre los distintos comportamientos de las diferentes fracciones de clase, los factores, en algunos casos sobre-

estructurales, que inciden en un determinado curso de los acontecimientos, el peso de determinadas tradiciones culturales y populares...etc. Quiero decir con ello que la explicación de los fenómenos históricos no es nunca directa ni inmediata, e incluso en muchos casos hay fenómenos sectoriales con una dinámica propia (56), aunque siempre tienen un punto de referencia último, la estructura y la dinámica de clases de una sociedad dada, determinada a su vez por las relaciones de producción.

Por otra parte, decía, es una contradicción interna a la propia producción la que determina un antagonismo mayor o menor entre las clases en presencia, que desencadena o no un proceso revolucionario. Este aspecto es muy importante, primero porque inserta el acto político que transforma la situación histórica en la radicalidad que la lucha de clases alcanza en un determinado modo de producción (57); en segundo lugar, porque esta radicalidad deriva ella misma del antagonismo existente en el propio modo de producción y por tanto es ineliminable dentro de este marco. La correspondencia que Marx y Engels establecen entre teoría de las crisis y teoría de la revolución es prueba de ello.

El problema sin embargo se complica en el momento que se acentúa uno de los dos componentes, ya sea el carácter objetivo de la contradicción económica, lo cual nos llevaría a una teoría de tinte naturalista-evolucionista de la propia estructura económica, cuyo desarrollo sería susceptible por sí mismo de generar y determinar el proceso (58), ya sea el carácter subjetivo de la incidencia práctica

que se plasmaría en el famoso problema del activismo revolucionario..

4ª Hemos visto que la teoría marxista de la Historia es por una parte una teoría económica y por otra una teoría de la revolución, las cuales se unifican en el planteamiento de la resolubilidad práctica de una contradicción real. Es decir, el hecho de que el progreso histórico consista en la clarificación de las contradicciones significa, a mi modo de ver, no que la Historia tenga un sentido o que esté teleológicamente orientada (59), sino que un mayor grado de radicalidad de las contradicciones exige con mayor urgencia la actividad práctica que las resuelva, es decir obliga con mayor premura a resolverlas (60).

Aún así hay que entender que esta dinámica es un proceso complejo, no definido en una sola dirección sino en el que intervienen múltiples factores aceleradores o retardadores del proceso, en el que caben también involuciones (61). De ahí que L. Althusser introduzca el concepto de sobredeterminación para explicar este hecho, es decir para explicar como en una situación dada, el progreso, el retroceso o incluso el estancamiento de un estado de cosas, no dependen tanto del condicionamiento en última instancia siempre presente, sino de otras variables que lo "sobredeterminan" (62).

5ª Por último hay que señalar que dentro de estas coordenadas esta teoría permite formular una serie de tareas históricas a realizar por las clases afectadas, es decir, como creo que ya ha quedado puesto de manifiesto, plantea la necesidad de una determinada intervención práctica (63).

Resumiendo podríamos decir que en la teoría materialista de la historia no encontramos una teoría general de corte metafísico sino un principio de investigación de los procesos históricos, aunque sin duda, el hecho de que este principio sirva también de orientación a la práctica concreta, carácter vinculado a la especificidad de sus categorías, comporta un problema de verificación práctica, como se demostró, con rasgos candentes, tras el fracaso de 1848, condicionando en gran manera la evolución intelectual del propio Marx. Quiero decir que la cientificidad del materialismo histórico no consiste en la presentación de unos principios generales que puedan explicar o que expliquen de hecho los fenómenos históricos, aunque también, sino en el hecho de que además, la aplicación de estos principios en la investigación de las formaciones socio-económicas concretas y en la orientación de los movimientos históricos, dé los resultados esperados. Por eso, el fracaso del 48 obligó, a mi manera de ver, al propio Marx a profundizar en su teoría, lanzándole a un análisis detallado del modo de producción capitalista que confirmara -o en su caso rebatiera- sus previsiones (64).

En consecuencia, el carácter general, global, de la concepción histórica que se presenta en la Ideología alemana, estriba en que establece un principio general de comprensión y de dirección del proceso histórico -este proceso al que se define como proceso de producción por los individuos de sus medios de vida y de su re-producción-. Este principio no es otro que el de la primacía del "modo de producción", ya que él es el que condiciona los restantes modos de vida de los individuos y él es el que condiciona también, "en último término", las for-

mas de paso de un "modo de producción" a otro, en virtud del antagonismo existente entre los elementos que lo configuran. Sin embargo, todo el análisis empírico tiende a demostrar que las diferentes formaciones sociales tienen estructuras diferentes, en ocasiones con importantes variantes (65), aunque en todas ellas se mantenga un principio invariable, el antagonismo entre fuerzas productivas/relaciones de producción, en otras palabras el antagonismo de la lucha de clases como motor de su dinámica.

Diversas interpretaciones de la concepción materialista de la Historia.-

Con todo hay que señalar que la tradición marxista ha interpretado de diversas formas esta teoría. Ya me he referido, aunque sea someramente a la interpretación en clave economicista de la 2a Internacional y a la interpretación althusseriana de matriz epistemológica. Ahora querría señalar aunque sea brevemente una tercera interpretación que podríamos llamar ontológica del materialismo histórico; me refiero a las posiciones de algunos sectores de la 2a Internacional, en especial a lo que ha venido en llamarse el "marxismo ruso" (66) representado paradigmáticamente por J. Plejanov.

Según esta interpretación la Historia no sería más que el desarrollo de un principio material inmanente en ella -en el mejor de los casos la estructura económica- que en su dinámica interna generaría las formas sobre-estructurales correspondientes. Así en los Ensayos sobre la concepción de la historia se afirma:

"no busquéis más la salvación en el eclecticismo sin in-

tentar agotar todas las lecciones que puede daros la concepción monista moderna, es decir, materialista, de la historia (...). Su tarea consiste en explicar todo el conjunto de la vida social por lo que vosotros llamáis el hilo económico, en otras palabras por el desarrollo de las fuerzas de producción"*(67).

Ciertamente este autor no ignora el carácter complejo de las interrelaciones existentes entre los elementos de "lo económico" e incluso la llamada acción/reacción entre base y sobre-estructura, (668) pero lo que caracteriza su concepción es que toda esa complejidad se reduciría, en último término, a efectos de una causa inmanente que es al mismo tiempo causa de sí misma, el desarrollo de las fuerzas productivas en el que se prima la causalidad natural, por ej. el papel del medio geográfico, de las leyes de la naturaleza, etc. (669).

Hay por tanto, un fondo naturalista-ontologista en esta concepción que parece privilegiar el crecimiento natural de las fuerzas productivas, por encima de su carácter socio-histórico. En otro destacado intelectual de esa época, muy influido también por Engels, F. Mehring, encontramos la afirmación siguiente:

"El materialismo no es por tanto, determinismo sino monismo, ya se tome la palabra causal o temporalmente, pues, no se trata de polemizar sobre la necesidad de todo acontecer, sino sobre si esta necesidad había de derivarse de la finalidad absoluta de un Dios o de la absoluta causalidad de la

* Subrayado mío.

materia en movimiento" (70).

Como es obvio esta posición, explicable en su momento por la necesidad de oponerse a las explicaciones idealistas o voluntaristas sobre la marcha de la Historia, conducía a una explicación objetivista y naturalizada del proceso histórico, que por otra parte no es antagónica con el hecho de que a partir de posiciones semejantes se subraya la necesidad objetiva de una determinante intervención práctica en un momento dado. Piénsese por ejemplo en el concepto de "misión histórica", etc.

A su vez, esta posición complicaba extraordinariamente el problema de las relaciones entre Marx y Hegel, ya que de alguna manera consideraba la concepción marxista de la Historia como la réplica materialista de la teoría hegeliana. En la actualidad, algunos teóricos, no necesariamente marxistas, mantienen todavía posiciones semejantes, resaltando en sus análisis las analogías entre los conceptos claves de ambas teorías históricas, como por ejemplo el Espíritu hegeliano y el Capital de Marx (71).

Paralelamente esta concepción entraña una determinada consideración de la dialéctica marxista que la hace muy semejante -quizá excesivamente semejante- a la dialéctica hegeliana (72), cuando, en realidad, la crítica exhaustiva de la "mistificación" hegeliana, había tenido como efecto la constatación de aquella separación a la que se refiere el texto antes citado de la Sagrada Familia entre mundo real y mundo ideal o mundo de la experiencia y mundo del conocimiento, que

reaparecerá más adelante en la Introducción a la Contribución a la Crítica de la Economía Política (1857). Esto implica la pérdida de carga ontológica de la dialéctica marxiana y obliga a plantear sobre nuevas bases el problema epistemológico (73).

El análisis pormenorizado de este problema me llevaría, sin duda, demasiado lejos. Por el momento bástenos con decir que en la Ideología alemana Marx y Engels han esbozado una concepción global de la Historia -que en sus rasgos generales se puede considerar definitiva- según la cual la dinámica de ese proceso y por tanto el paso de una formación a otra, estaría marcado en líneas generales por una "ley" interna de su propia constitución, el antagonismo al que antes me he referido, lo que excluiría aquellas versiones que hacen depender el curso de la Historia de los acontecimientos políticos, de las ideas de los filósofos o de la mera voluntad de los individuos (74). Sin embargo, sus límites vendrían marcados porque no se trata de un sustrato ontológico, cuyo dinamismo genera de sí mismo el antagonismo antes citado, ni de una teoría en el sentido de ciencia objetiva empíricamente verificable en su totalidad (75). Ciertamente el proceso continuado de la producción humana que constituye la historia tiene algunos rasgos específicos que lo configuran (76), rasgos que al ser teorizados permiten comprender el surgimiento de aquel antagonismo y prever su desaparición, pero son rasgos que en modo alguno se pueden separar del conjunto del proceso ni de sus modalidades, sin provocar grandes malentendidos.

El determinismo marxista.-

Sin duda que esta concepción no elimina el problema del determinismo, pero lo replantea a otro nivel, el de cuál sean los factores determinantes de los fenómenos históricos. En efecto, en mi opinión Marx no privilegia ninguna instancia trascendente cuyo movimiento pueda dar razón de los hechos históricos al estilo del Espíritu hegeliano, ni siquiera el propio movimiento del capital. Como él mismo dice:

"Los hombre hacen su propia historia" (77).

El problema está en el modo cómo la hacen, es decir en que

"no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que transmite el pasado" (78). *

En consecuencia el problema no está en que los hombres no hagan su historia y alguien la haga por ellos, manejándolos o sustituyéndolos, sino en que ellos la hacen, en que no hay más historia que la suya, pero esa misma historia es, y no puede dejar de ser en las actuales circunstancias, inconsciente. Es decir, si partimos de un concepto marxista de lo histórico, según el cual este término designa un fenómeno que denota, refleja o provoca un cambio en la estructura de un modo determinado de producción (79), pero al mismo tiempo la estructura productiva está al margen de las voluntades y de las conciencias de los individuos, es evidente que éstos difícilmente podrán controlar aquéllos fenómenos. La alienación económica va pues, acompañada de la ineficacia histórica.

* Subrayado mío.

El problema de cual sea entonces el auténtico Sujeto de la historia, es un problema difícil de plantear en el marco del discurso marxista. Como L. Althusser ha demostrado, esto supondría pensar que la Historia es un proceso unitario, dirigido hacia un determinado fin y presidido por un determinado orden o por unas determinadas formas generales de sucesión de los acontecimientos, lo cual supone una extrapolación del proceso en curso. Recuérdese que ya el propio Marx había dicho:

"El llamado desarrollo histórico descansa en general en el hecho de que la última forma considera las formas pasadas como estadios que conducen hasta ella" (80).

En consecuencia quizá habría que decir con Althusser que la Historia es un

"proceso sin sujeto ni fin" (81),

sin sujeto porque aunque la hagan los hombres no se trata propiamente de su hacer, pues

"actúan en ella bajo la determinación de las formas de existencia que les imponen las relaciones de producción y de reproducción" (82),

sin fin, porque falta toda posibilidad de considerarla como un proceso unitario (83).

El análisis de las formas jurídicas.-

Ya he señalado antes que en lo que se refiere al conjunto de niveles de una formación socio-económica, Marx y Engels subrayan el papel condicionante de la producción sobre el surgimiento y las modali-

dades de los demás niveles. Así se dice

"la vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple "voluntad", su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado..." (84).

Por tanto las formas sociales de vida de los individuos, ya sea la tribu, la comuna, la ciudad o el Estado moderno (85), son formas que adoptan las relaciones sociales dependiendo de un determinado modo de producción (86).

Esta concepción nos da, pues, una interpretación completamente distinta del surgimiento de fenómenos como el Estado o el Derecho, cuya razón de ser y cuyo principio de validez, Marx había investigado con ahínco al principio de su evolución. A partir de ese momento ya no será necesario buscar ningún fundamento pretendidamente racional o natural que los justifique, sino que bastará con mostrar que son fenómenos sobre-estructurales que corresponden a una determinada formación socioeconómica. En la Ideología alemana se dedican algunas páginas (87) a describir el surgimiento de estos fenómenos y su función.

En este sentido es interesante notar que en ellas, aparecen ya algunos de los que serán rasgos constantes en la consideración marxista del Estado y del Derecho:

1ª El Estado y el Derecho aparecen como tales en la Edad Moderna, coincidiendo con la separación entre sociedad civil y Estado.

2ª Su surgimiento está ligado a la aparición de la propiedad privada

o como también la llaman la "propiedad privada pura" (88), es decir a la independización de la propiedad privada con relación a la comunidad.

3ª Su existencia está ligada a la de la burguesía como clase dominante: a la que sirve de forma de organización para la mutua garantía de su propiedad.

4ª Su función es la de justificar las relaciones sociales existentes (la forma de apropiación) presentándolas como resultado de la voluntad general libre.

De esta forma, en la caracterización del Estado -y del Derecho- se sintetizan en un mismo movimiento su existencia y su función (89). En la época moderna ambos fenómenos surgen como consecuencia de la independización de la propiedad privada respecto al conjunto de la comunidad, y surgen con la tarea de salvaguardarla presentándola como resultado de la voluntad general.

"El Estado -se dice en esta obra- no existe por obra de la voluntad dominante, sino que el Estado, al surgir como resultado del modo material de vida de los individuos, adopta también la forma de la voluntad dominante * (90).

Es decir, el Estado moderno surge correlativamente con la propiedad privada como la forma pretendidamente general, que corresponde a un modo de producción de apropiación privada. Lo mismo ocurre con el Derecho, que legitima la propiedad privada

* Subrayado mío.

"al proclamarla como el resultado de la voluntad general"
(91)

Creo que basta comparar estas afirmaciones con las posiciones marxistas respecto al problema de la fundamentación del Derecho que he recogido anteriormente, para darse cuenta del enorme camino recorrido.

Habría que plantear, sin embargo, otro aspecto del problema. A primera vista podría parecer que Marx y Engels consideran los problemas jurídico-políticos como fenómenos condicionados por una determinada base o estructura económica, de la que dependen, pero como si estuvieran fuera de ella o, en otras palabras, sin especificar formas de retro-acción sobre ella. De hecho algunas de sus afirmaciones podrían inducir a esta consideración (92).

Históricamente éste ha sido además el punto de vista más generalizado, especialmente entre los primeros teóricos marxistas. Por ejemplo en A. Labriola encontramos la siguiente caracterización:

"la estructura económica de la sociedad, o sea la forma de producción de los medios inmediatos de la vida, determinan en "un terreno artificial" en primer lugar y directamente toda la restante actitud práctica de los coasociados (...), esto es: la formación (...) de las clases, el desenvolvimiento (...) de las relaciones reguladoras tanto del Derecho como de la moral y las razones y modos de subordinación y sujeción (...), en suma el Estado", aunque añade el autor, "la subyacente estructura económica que determina todo lo demás no es un simple mecanismo del cual salgan, a guisa

de efectos inmediatos, automáticos y maquinales, Instituciones, leyes, costumbres, pensamientos, sentimientos e ideologías. De ese sustrato a todo lo demás el proceso de derivación y mediación es bastante complicado, a menudo sutil y tortuoso y no siempre descifrable" (93).

Por el contrario si su existencia y su función se identifican, es decir si solamente ocupan un lugar en el seno de una formación social precisamente porque desempeñan un papel y en función de él, será posible explicarlos específicamente como elementos constitutivos de esa formación social dada, cuyas relaciones con la base económica serán siempre unas relaciones determinadas, en las que se incluye un cierto efecto sobre ella, ya sea un efecto de justificación, de garantía, de estabilidad, o incluso una función directamente productiva. Así puede decirse que en el capitalismo desarrollado ambos elementos intervienen, en el propio proceso de reproducción del capital (94). El análisis pormenorizado de la legislación laboral en El Capital, creo que puede interpretarse en este sentido (95).

Según eso, para Marx, el carácter imperativo del Derecho no deriva de su origen en una instancia pretendidamente general y superior que lo justifique, sino que es mero trasunto de la voluntad de poder de la clase dominante. Sin duda que el Derecho está basado en la voluntad, pero no en la "voluntad general", sino en la voluntad de aquella clase que ocupa el papel hegemónico en las relaciones de producción. Según las palabras de E. Bloch:

"Todo Derecho se basa en voluntades en conflicto, pero mien-

tras haya clases y personas que las representan o las explotan, la voluntad mejor situada, dotada de mejores armas, acostumbra siempre a triunfar" (96).

La teoría de la ideología.-

Un fenómeno semejante ocurre con lo que podríamos llamar la sobre-estructura ideológica, que en esta obra recibe todavía el nombre de "conciencia".

"La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres como el lenguaje de la vida real" * (97).

Es decir, la conciencia cumple también, originariamente, una función que es la de posibilitar el intercambio y con él, el desarrollo de las ~~verzas~~ productivas.

Sin embargo, la "división del trabajo" (98) y la implantación de relaciones limitadas entre seres sociales provoca un fenómeno de alienación (99) de rasgos muy semejantes al de la alienación política, creando un lenguaje que aparentemente refleja lo universal cuando en realidad viene a ser un lenguaje vacío.

"Desde este instante (desde la separación del trabajo físico y el intelectual) puede ya la conciencia imaginarse que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo, sin representar algo real..." (100).

* Subrayado mío.

La ideología surge pues, necesariamente, en una situación alienada (dominada por la división del trabajo y la propiedad privada) como mecanismo generalizador vacío, en una palabra como "falsa conciencia", cuyo contenido no son más que las ilusiones que generalizan lo particular, sea éste el "pequeño burgués alemán" o el "joven berlinés" (101). Hay que señalar que en esta obra no se establece ninguna distinción entre filosofía e ideología, haciendo que la primera se reduzca a la segunda, cuya suerte comparte con algún otro género de ideólogos, como por ejemplo los historiadores burgueses.

Esa reducción tiene sin embargo su explicación. Para Marx y Engels las ideas de una época, y por tanto, el objeto de la filosofía de una época, son las que ellos llaman las "ideas dominantes", y éstas no son otras que las "ideas de las clases dominantes" (102), es decir,

"la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas" (103).

Eso es debido, como explican más adelante, a la estrecha relación entre ideas e intereses:

"cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella, se ve obligada para llevar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta"* (104).

* Subrayado mío.

Se da pues, una estrecha relación entre ideas-intereses-necesidades. Las ideas corresponden a la forma pretendidamente general en que los individuos captan sus relaciones sociales; los intereses a la consideración subjetiva de esas mismas relaciones; las necesidades a su carácter objetivo e independiente de la voluntad individual. Para Marx y Engels la Filosofía no hace más que captar este modo de relaciones y absolutizarlo.

"El verdadero contenido de todos los sistemas que hacen época -se dice en la Ideología alemana- son las necesidades de su tiempo, de la época en que estos sistemas surgen" (105),

necesidades nuevas generadas por el propio sistema de producción, que en una situación alienada se identifican con las necesidades de la clase dominante.

De esta forma por la propia dinámica de este tipo de sociedad la "conciencia" se torna en "ideología" ("conciencia falsa"), es decir en justificación ideal, en racionalización o en absolutización de las ideas del sector dominante, ideas que corresponden a las relaciones sociales dominantes. De ahí que se pueda afirmar que

"en esta concepción (...) todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple" (106), es decir puede ser sencillamente resuelto mostrando a qué situación histórica real corresponde. Por el contrario lo que algún autor ha llamado el "fetichismo de la conciencia" (107), es decir la independencia y absolutización de lo ideal y su contraposición al mundo real, es un componente más del conjunto de fenómenos enajenantes del

modo de producción de mercancías.

Dados estos presupuestos, la ideología no solamente será "conciencia falsa" sino conciencia "invertida" (108), es decir conciencia de lo particular y de lo limitado a los que creará o hará pasar por lo general, en su incapacidad para ir más allá de sus propias condiciones.

"La conciencia -se lee en la Ideología alemana- no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente. Y el ser de los hombres es su proceso real de vida. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina, responde a su constitución directamente física" (109).

Hay, sin embargo, dos matices coincidentes pero no idénticos en esa consideración de la ideología. Por una parte ésta es conciencia falsa e invertida del mundo real, de modo que en ella lo particular es presentado como lo general que está oculto y enmascarado por la sociedad productora de mercancías. Basta recordar el capítulo del Capital sobre el fetichismo de la mercancía (110), para ver como en esa formación social la conciencia no puede captar lo general que se halla encubierto por la apropiación privada y se ve reducida a sus propias ilusiones y quimeras, a las que toma por aquéllo. Es decir, el movimiento falseador e inversor de la ideología no sería más que una forma específica del oscurecimiento global en torno al carácter

social de la producción, que impera en el modo de producción de mercancías y que se refleja en todas sus manifestaciones. De alguna manera podríamos decir que si el mundo ideológico está invertido es precisamente porque el mundo real, del cual es reflejo, lo está también (111) aunque igual que ocurría con las formas jurídicas no se trate de meros reflejos pasivos, sino de fenómenos que intervienen a su vez, retroactivamente sobre la producción y reproducción de las relaciones sociales (112).

El otro matiz consiste en la relación entre la ideología y la estructura de clases de una sociedad dada, es decir, en su papel como instancia justificadora-reproductora de las ideas dominantes. A este respecto, el fragmento que he citado antes alude a la relación entre "ideas dominantes"/"intereses de las clases dominantes", describiendo el mecanismo de justificación propio de la ideología que, al mismo tiempo, es un elemento importante de la dominación de clase. Es decir, la clase ascendente genera ideología como medio de justificar por generalización sus propios intereses y de salvaguardarlos, una vez su papel está consolidado. El cambio de los ideales revolucionarios franceses antes de su Codificación y tras su plasmación en las Constituciones a que he aludido antes, sería un ejemplo de ello.

Cabe, sin embargo, que esos dos matices no se identifiquen totalmente, primero porque es posible algún tipo de "conciencia" que aunque no sea hegemónico (113) no corresponda a las ideas dominantes, y prueba de ello es la existencia del propio marxismo (114). Es decir, la identificación entre "ideas de una época" = "ideas de la clase domi-

nante" no siempre es exacta, pues cabe, quizá con mayor amplitud que en la sobre-estructura político-jurídica, un cierto ámbito de autonomía, en la que se incluye la posibilidad de una cierta pluralidad ideológica.

En segundo lugar, la conciencia teórica puede ser conciencia de sí misma y de su papel, es decir puede invertir la inversión a que está sujeta en la sociedad de mercancías. Ciertamente eso no le permitirá salirse del círculo de los condicionamientos, pero en una situación en que reine un cierto "excedente de conciencia" (115) quizá pueda alterar su funcionalidad. Las filosofías críticas modernas creo que son un buen ejemplo de ello, a pesar del impasse a que se ven abocadas, en muchas ocasiones, o precisamente por eso mismo.

De hecho en la Ideología alemana Marx y Engels introducen un tercer factor en la génesis de la ideología, además de la sociedad alienada y de los intereses generales de la clase ascendente. Se trata de la sublimación de la impotencia que se produce entre la pequeña burguesía. Lo característico de esta interpretación es que la máxima versión ideológica de un determinado movimiento no se produce en el medio propio de éste (116), sino en una situación límite, la de la Alemania atrasada y espectadora. Por eso creo que se pueden distinguir los dos matices a que antes me he referido, si bien es cierto que si la crítica puede ciertamente dulcificar los aspectos ideológicos más marcados, no puede salirse del marco de la impotencia. Para eso sería necesario un cambio de la situación.

"Todas las formas y todos los productos de la conciencia -se afirma en esta obra- no brotan por obra de la crítica espiritual ni pueden reducirse a la "autoconciencia" (...) sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales de las que emanan estas quimeras idealistas"* (117).

Así pues, en términos estrictos habría que decir que para Marx y para Engels la conciencia crítica es otra forma de conciencia ideológica. De ahí sus famosos textos sobre "el fin de la filosofía" (118).

Por último quería referirme brevemente a los mecanismos de justificación propiamente ideológicos que consisten en la absolutización, racionalización o naturalización de determinados presupuestos empíricos. Lo que he expuesto anteriormente sobre la fundamentación iusnaturalista o racionalista del Derecho, creo que es suficiente ejemplificación de ese proceso. Ya he señalado que su descubrimiento llevó a Marx a una importante conclusión metodológica que podríamos esquematizar de la siguiente forma: si el naturalismo no es más que el medio de justificación ideológica de un determinado supuesto empírico, habrá que desconfiar de la naturalización propia del empirismo ya que en realidad no será más que una determinada fórmula ideológica. Exactamente igual ocurrirá con el pretendido racionalismo o la deducción racional de los conceptos. Este problema tiene importantes consecuencias epistemológicas, como luego veremos, y determina en gran manera la propia epistemología marxiana (119).

Libertad y proceso de liberación.-

Como ejemplo del tratamiento inverso a que Marx y Engels someten

* Subrayado mío.

la consideración de las ideas, creo que es enormemente interesante el modo como abordan el tratamiento del problema de la Libertad. Según ellos Stirner construye la categoría abstracta de libertad, abstractando de un proceso histórico de liberación (la liberación de los siervos de la gleba a finales de la Edad Media) y recubriéndola con los rasgos de otro concepto distinto que es el de la libertad cristiana (120).

De ese modo un movimiento de liberación, es decir, de independencia de los sujetos de unas trabas empíricas (las trabas feudales) que no correspondían a la nueva situación, se transforma en el problema ideológico de la conquista de la Libertad, es decir de la formulación de la Libertad del Hombre.

Marx y Engels vuelven del revés este análisis presentando los momentos de todo proceso de liberación:

"El primero es que los individuos al liberarse a sí mismos, satisfacen una determinada necesidad realmente sentida. En vez de los individuos reales se ponía, eliminando este momento, "el hombre" y en vez de la satisfacción de una necesidad real, la búsqueda de un ideal fantástico, de la libertad en cuanto tal, de la "libertad del hombre". El segundo momento es que una capacidad hasta ahora existente solamente como dote en los individuos que han de liberarse, sólo se manifiesta como un poder real o un poder ya existente se acrecienta, mediante la eliminación de una barrera. Es cierto que la eliminación de una barrera, que es simplemente una

consecuencia de la creación del nuevo poder, se puede considerar también como lo fundamental. Pero a esta ilusión sólo se llega cuando se ve en la política la base de la historia empírica o cuando, como hace Hegel, se trata de poner de manifiesto por doquier la negación de la negación o bien, finalmente, cuando una vez creado el nuevo poder, el espectador se para a reflexionar acerca de la nueva creación como un ignorante berlinés" (121).

Hay que decir que en términos estrictos y ateniéndonos a esta formulación, el problema de la Libertad del Hombre es un problema falso, es la formulación ideológica de la necesidad de liberarse de determinadas trabas que los individuos sienten en un determinado momento histórico.

Un ejemplo concreto de este proceso lo encuentran nuestros autores en la defensa del derecho humano de la libertad por la burguesía en la Revolución Francesa. De hecho la Libertad que esa burguesía pregonaba era la libertad de la independencia, es decir del no-estar-sujeto por determinadas trabas. Por otra parte su propio interés exigía que este ámbito de libertad (que era el de su propiedad) no se cuantificara o que cuando menos, el cuánto se dejara a su propia iniciativa. Al mismo tiempo, dado su papel ascendente en la sociedad, se veía obligada a presentar este derecho como un derecho por igual de todos los hombres, aunque su realización para todos pudiera estar en entredicho. De este modo la defensa de la Libertad se convertía en el elemento justificador de la propiedad privada (122). Por el contrario, para Marx y Engels el problema de la libertad se transformará en el proceso histórico de liberación en que los individuos se sustraen a determinadas re-

laciones sociales, que se han convertido para ellos en trabas a su de sarrollo, pasando a dominarlas (123).

El problema de la libertad aparece pues planteado en términos marxianos, en un contexto histórico-económico, y no puede ser de otro modo ya que en definitiva, toda liberación supone la eliminación de ciertos factores que se han convertido en barreras para el desarrollo de una comunidad dada. Sin embargo, a mi modo de ver, el por qué ciertos factores se han convertido en barreras en un momento dado, hay que buscarlo en la estructura y en la dinámica concreta de la sociedad de que se trate, evitando al máximo generalizaciones pretendidamente dialécticas sobre el desarrollo de las fuerzas productivas, que podrían inducir a confusión.

Eso nos llevaría a otro problema y es el del carácter moderno del tema de la libertad, o más propiamente de la liberación, debido precisamente, como luego veremos, al enorme impulso histórico que ha supuesto el capitalismo en el desarrollo de las fuerzas productivas y a su contradictoriedad interna. A mi modo de ver, eso hace que el problema de la liberación de las barreras, no solamente naturales sino sociales, sea algo que el capitalismo ha agudizado enormemente en relación a periodos históricos anteriores, en que esta necesidad se planteaba mucho más lenta y raramente.

Otra cuestión sería la de la necesidad o cuasi necesidad de que este fenómeno de liberación vaya acompañado por una cierta formulación ideológica del problema de la libertad, es decir, de que todo

proceso de liberación haya aparecido a la conciencia de los hombres que han intervenido en él, como un proceso de conquista de la libertad, libertad cuyos contornos positivos aparecían vagamente dibujados en la formulación teórica, aunque fueran sentidos como necesidades imperativas por las distintas clases en presencia. Históricamente el alcance de los aspectos positivos de la libertad conquistada, es decir los resultados de un determinado proceso de liberación, han dependido siempre de cuáles hayan sido los sectores victoriosos en la confrontación y de su capacidad para mantener el lugar ocupado.

Una nueva valoración de las figuras de Kant y de Fichte.-

Veamos ahora qué lugar ocupan en estas coordenadas las figuras de Kant y de Fichte y cuál es su valoración cuasi definitiva. Por lo que se refiere a Kant (aquí se trata del Kant de la Crítica de la Razón Práctica) (124), su lugar viene definido por dos consideraciones:

1ª Los postulados ético-filosóficos kantianos responden a las ideas de la Revolución francesa, es decir hay una interrelación entre las ideas básicas de la filosofía kantiana y los principios en que se inspiraba (¿intereses?) aquel movimiento histórico. (125)

2ª El proceso de ideologización de aquellos principios estaría posibilitado por el atraso de Alemania, cuya falta de acontecimientos históricos permitirían magnificar el valor de las ideas y posibilitaría la construcción ideológica. Hay pues un desplazamiento de la explicación del fenómeno, pues lo que posibilita la filosofía kantiana-

na no es sólo la Revolución francesa sino además la falta de ese movimiento (y de cualquier otro movimiento histórico importante) en la Alemania de su época.

"El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la Crítica de la Razón Práctica de Kant (...). Kant se daba por contento con la simple "buena voluntad" aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el más allá la realización de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades y los impulsos de los individuos. Esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales de una clase..."(126).

De ahí también, señalan en otro pasaje, que el concepto de libertad de los filósofos alemanes -entre ellos Kant- se conciba como "auto determinación, es decir como independencia abstracta" (127) cuyo contenido correspondía a los intereses materiales de la burguesía francesa revolucionaria, intereses muy concretos, aunque con frecuencia no confesados, que ellos ignoraban o sublimaban.

"Ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era aplacador portavoz se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una voluntad condicionada y determinada por las condi

ciones materiales de producción; por eso Kant separaba esa expresión teórica de los intereses por ella expresados y convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones puras de la "voluntad libre" (128).

La valoración de la figura de Fichte se mueve en otras coordenadas más immanentes a su carácter filosófico. Recogiendo una versión anterior de la Sagrada Familia, Marx y Engels dicen aquí que

"la filosofía hegeliana había sido presentada como la unidad de Spinoza y Fichte realizándose allí, al mismo tiempo, la contradicción que en ello está implícita" (129).

La relación entre Spinoza y Fichte es un viejo problema que el propio Fichte había abordado en los Fundamentos de la Doctrina de la Ciencia (130) y que Jacobi había replanteado en relación con la polémica sobre el ateísmo. En cuanto a Hegel, sus referencias a Spinoza, aunque benévolas, manifiestan grandes malentendidos y denotan, igual que las que se refieren a Fichte, una lectura muy personal (131).

Sin embargo, lo nuevo del análisis de Marx está en considerar a Hegel como la unidad de aquellos dos principios, la Sustancia spinoziana y el Yo fichteano o espontaneidad activa. En aquella obra Marx había explicado que el primer elemento

"es la naturaleza metafísicamente disfrazada en su separación del hombre y el segundo el espíritu metafísicamente disfrazado en su separación de la naturaleza" (132).

La unidad de ambos era imposible.

En relación a este punto J.Zeleny señala que

"estos conceptos están esencialmente pensados, con toda evidencia, en el sentido en el que corrientemente se los tomaba en la literatura de los jóvenes hegelianos" (133),

y su contexto está constituido por la discusión entre la interpretación sustancialista del pensamiento de Hegel y la interpretación subjetivista, al estilo de B.Bauer. Con todo, prosigue,

"la idea marxiana de la filosofía hegeliana como unidad contradictoria de Spinoza y Fichte -que ya el joven Schelling había esbozado- no es consecuencia ni núcleo de un análisis histórico-filosófico profundo y hecho por sí mismo, ni tampoco lo pretende ser" (134).

Por otra parte, a lo largo de la obra, Marx y Engels abandonarán la polémica sobre la sustancia y el sujeto, abstracciones filosóficas de la naturaleza y el hombre, que son imposibles de unificar por su misma constitución.

"El importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (...) del que han brotado todas las "obras inescrutablemente altas" sobre la "sustancia" y la "autoconciencia" desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima unidad del hombre con la naturaleza ha consistido siempre en la industria..." (135).

De ahí que su unidad metafísica fuera imposible y que en realidad la filosofía de Hegel no fuera más que la versión mistificada de los hombres reales que producen su propia vida transformando la naturaleza.

El caracter específico de la epistemología marxiana.-

Me he referido antes al problema del cambio metodológico que se observa en la Ideología alemana, tema que voy a tratar ahora más extensamente porque me permitirá abordar en mejores condiciones la cuestión del kantismo de Marx. Para ello acudiré a algunos pasajes de la Introducción (Einleitung) de los llamados Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, manuscrito del año 1857-8. Me serviré de este texto porque es donde Marx expone más detalladamente su propia concepción metodológica y además porque los Grundrisse, cuya Introducción iba a ser este texto, han sido el elemento clave de la polémica en torno al hegelianismo del Marx maduro o de lo que algunos llaman también el "retorno" de Marx a Hegel (136).

El texto de la Introducción fue escrito a finales de Agosto de 1857, para ser más exactos en la última semana de aquel mes según nos dice la Introducción del tomo MEGA en que fueron publicados (137). En un primer momento había de servir de Introducción al texto de la Contribución a la Crítica de la economía política que Marx pensaba escribir (138). Pero más adelante, al publicarse esta obra (1859) fue sustituido por un Prólogo en el que Marx explicaba su evolución personal y con ella la gestación de su teoría.

En el Prólogo se lee:

"Suprimo una Introducción general que había esbozado porque reflexionándolo bien me pareció que toda anticipación de resultados todavía por demostrar, sería perjudicial y porque el lector que quiera seguirme debe decidirse a ascender de

lo singular a lo general. Por el contrario algunas indicaciones sobre el curso de mis propios estudios político-económicos podrían ocupar su lugar" (139).

La sustitución de una Introducción general metodológica al estilo de la de 1857, por un Prólogo en el que se presenta la génesis de esta doctrina ligándola a la personalidad y a las vicisitudes teórico-biográficas de sus autores, creo que ya es de por sí bastante expresiva de la actitud anti-especulativa de su autor. En cuanto al texto hay que decir que se trata nuevamente de un manuscrito inédito en vida de Marx, cuya publicación en 1939 (140) ocasionó también un verdadero aluvión de teoría hermenéutica (141).

A mi modo de ver el contenido de la Introducción plantea dos problemas fundamentales relacionados con el tema que me ocupa en estos momentos, el tema de la epistemología marxiana: en primer lugar ya he señalado que es el texto (no sólo la Introducción sino el conjunto de los Grundrisse) en el que se han centrado las interpretaciones que ven un retorno del Marx maduro a Hegel tras su crítica juvenil. Es decir, después de la denuncia de la mistificación y de la crítica de la inversión hegeliana de los años 40, el Marx científico habría vuelto a Hegel en busca, principalmente, de orientaciones metodológicas. No hay que decir que el mantenimiento de esta tesis invalida toda "ruptura epistemológica".

En segundo lugar las afirmaciones del párrafo tercero de la Einleitung (dedicados al Método de la Economía política) y su insistencia en definir la diferencia entre la génesis histórica real de una

determinada relación económica y la producción conceptual ("en el pensamiento") de la categoría correspondiente, equivaldría a una investigación sobre los límites del conocimiento y su relación con una realidad dada. Si además se tiene en cuenta que la concepción marxiana del conocimiento es una concepción activa, del conocimiento como producción, no hay duda que presenta, al menos aparentemente, grandes analogías con la temática kantiana de la Crítica de la Razón Pura. De ahí lo que he llamado el kantismo de Marx.

Antes de entrar en el análisis de cada uno de ellos querría señalar que, a mi modo de ver, ambos problemas están estrechamente relacionados y su punto de unión es precisamente el carácter de la gnoseología hegeliana. Es decir, sin entrar en un análisis de la crítica hegeliana a la teoría kantiana del conocimiento, que implica, por otra parte, todo el problema de la relación Hegel-Kant, creo que se puede afirmar que en rasgos generales y en lo que se refiere a la estricta teoría del conocimiento, la gnoseología hegeliana es la misma que la kantiana (142) aunque su interpretación y función dentro del sistema sean radicalmente distintas. Es decir, la característica activa del acto de conocimiento kantiano en que el sujeto pone las determinaciones del objeto (si bien sólo en un sentido formal) se mantiene en la gnoseología hegeliana, aunque ahí aparece sólo como un momento de la actividad general, creadora, del Espíritu. Pues bien, creo que puede decirse que Marx, al quitar carga ontológica a la gnoseología hegeliana, manteniendo el carácter activo (productivo) del conocimiento, confluente de alguna manera y en gran parte inconscientemente, con la problemática kantiana (143), dejando en un segundo plano la investiga-

ción filosófica sobre el constitutivo ontológico de la realidad (144).

Respecto al primer punto creo que es indudable y todos los comentaristas coinciden en este aspecto, que algo de hegelianismo reaparece en los Grundrisse, especialmente en la Introducción. El problema está en identificar qué sea eso -el lenguaje, las categorías, el marco ontológico- y el por qué de su aparición. En efecto, L. Althusser plantea que es una cuestión de lenguaje, inevitable en el momento en el que Marx empieza a elaborar una ciencia nueva y debe valerse de una metodología y unas categorías ya existentes. Se trataría pues de un "coqueteo" (145) con Hegel que, sin embargo no invalidaría su crítica anterior y por supuesto, no alteraría el carácter científico de su teoría.

Tendríamos, pues, un primer nivel de consideraciones. Cuando en 1850 Marx vuelve al estudio de la Economía tras los hechos del 48 y su primer reflexión sobre ellos -me refiero a los trabajos inmediatos de análisis histórico, La Lucha de clases en Francia y el 18 Brumario- el único método que puede oponer a la reflexión meramente empirista, que es en su opinión la propia de la Economía clásica, es la dialéctica hegeliana, y por tanto recurre a ella (146), prosiguiendo un modelo de investigación que como he señalado anteriormente, se remonta a los Manuscritos de 1844.

Cabría preguntarse porque Marx no se contenta tampoco ahora con los puntos de vista de la Economía clásica, pero ahí intervienen precisamente una serie de factores que son los que se combinan, a mi mo-

do de ver, en el génesis de El Capital, especialmente, toda la trayectoria personal de Marx y el hecho de que su obra teórica no nace de una reflexión teoricista o especulativa sino de la necesidad de dar respuesta a una serie de cuestiones prácticas que, tras el fracaso del 48, se le presentan de forma todavía más candente. Creo que entre estas cuestiones lo fundamental es plantear -y plantearse a sí mismo- la viabilidad del socialismo, para lo cual es obligatorio comprender detalladamente la estructura y los mecanismos de funcionamiento de la sociedad existente, es decir del modo de producción capitalista.

Esta comprensión en ningún modo podría conseguirla a partir de un análisis empirista de la Economía. Antes he señalado como a partir de la Ideología Alemana y quizá incluso anteriormente a partir de la Crítica al Derecho Hegeliano del Estado la desconfianza de Marx hacia el empirismo -muy propia además de toda su tradición intelectual- no hace más que afianzarse, especialmente cuando constata que el llamado empirismo es una forma ideológica más. Por el contrario su consideración de la Economía política clásica debía ser una consideración crítica que fuera capaz de poner en cuestión el pretendido carácter natural de las verdades de aquella teoría (147), especialmente cuando ya toda su investigación en la época de los Manuscritos le había puesto sobre la pista de lo que anteriormente he llamado "las falacias" de la Economía política clásica. Asimismo, Marx había ejercitado ya un método especial de crítica en su denuncia de la mistificación hegeliana (148), lo que le había permitido descubrir otra forma de naturalismo, al que podríamos llamar un naturalismo de segundo grado, en la que lo empírico no se toma por lo que aparenta ser sino co-

mo manifestación de otra realidad, realidad que le da otro sentido pero que en cualquier caso no altera su constitución. Es decir entre lo que para aquella concepción aparecía como fenómeno y lo que transparecía en éste había una relación directa de objetivación de lo segundo en lo primero, que le daba un nuevo sentido pero que no alteraba su constitución.

Pues bien, Marx al descubrir el carácter ilusorio de esta transparencia se pone en guardia contra todo pretendido naturalismo de las mediaciones, planteando lo que creo que es una adquisición duradera de toda su metodología: los elementos mediadores sean epistemológicos (los conceptos) o reales (el Parlamento por ejemplo) son siempre a la vez transparentes y opacos, reflejos de la realidad que median y encubridores de ella. De este modo tomarlos por verdaderos, por meros símbolos o signos lleva a un profundo error pues no permite apreciar su margen de desajuste. De ahí que frente a la mistificación hegeliana, igual que frente a los llamados empirismos (íntimamente solapados unos con otros) se precise una epistemología crítica que ponga en discusión la validez de sus presupuestos.

Rechazo del individualismo abstracto y defensa del individualismo metodológico.-

En mi opinión es por eso por lo que la Einleitung empieza con una crítica del pretendido hombre individual de A. Smith o D. Ricardo -autores a los que se utiliza como paradigmas de la Economía clásica- explicando que

"el cazador y el pescador individuales y aislados con el

que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a los imágenes desprovistas de fantasía del siglo XVIII. Son robinsonadas que no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la cultura, una reacción frente al superrefinamiento y un regreso a la vida natural mal comprendida (...). Más bien se trata de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el XVIII avanzó a grandes pasos hacia su madurez. En la sociedad de la libre competencia, el individuo aparece desligado de los lazos naturales (...) que en las anteriores épocas históricas le hacían pertenecer a un determinado y limitado conglomerado humano. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyas espaldas se apoyan todavía por completo Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII -producto por una parte de la disolución de las formas sociales feudales y por otra de las nuevas fuerzas productivas que se desarrollaban desde el siglo XVI- se les presentaba como un ideal cuya existencia pertenecía al pasado. (Para ellos no era) un resultado histórico, sino el punto de partida de la historia, por que en cuanto individuo natural, adecuado a su representación de la naturaleza humana no era algo que surgía históricamente sino que estaba puesto por la naturaleza. Esta confusión ha sido hasta el momento propia de toda época histórica" (149).

Así pues, para Marx la naturalización de los resultados históricos recubriéndolos con categorías pretendidamente eternas, es lo pro-

pio de las concepciones empiristas que, sin embargo, pretenden pasar por objetivas. De otra parte este proceso, que no es un proceso intencional de los teóricos, está profundamente inscrito en la propia estructura de las formaciones sociales sobre las que reflexiona, es decir, no hace más que expresar teóricamente el aspecto natural que presentan las relaciones sociales en la formación socio-económica que reflejan. De este modo la crítica a la mistificación hegeliana y en términos más generales, la crítica de la ideología abre el camino a la crítica del método de la Economía clásica. En su Introducción a los primeros escritos de Marx, L. Colletti pone claramente de relieve esta analogía (150).

Según eso, y aún sin entrar en un análisis profundo de la especificidad de la dialéctica materialista, habría que decir que la actitud epistemológica de Marx es completamente distinta de la hegeliana pues no se trata tanto de una actitud explicativa de determinados fenómenos, cuanto de un actitud crítica frente a las anteriores concepciones teóricas de una determinada realidad (la Economía) y a la fundamentación de lo que podría ser un sistema científico de la misma. De ahí lo que algunos autores llaman el "criticismo materialista" de Marx (151), en el que la recuperación de Hegel se empareja con la especificidad de su análisis científico, la immanencia crítica de su interés práctico.

Hay sin embargo, otro aspecto de la cuestión que me parece importante señalar. Marx no se limita a criticar las concepciones de la Economía clásica sino que las enfrenta con una consideración diametral

mente opuesta, el concepto de la "producción colectiva":

"El punto de partida es naturalmente, los individuos que producen en la sociedad, o sea (daher) la producción de los individuos determinada socialmente "** (152).

Sin embargo el cambio de perspectiva que Marx introduce con un "de ahí", no se limita a un cambio de punto de vista de los individuos considerados aisladamente que entran en unas determinadas relaciones de producción y de intercambio entre sí (punto de vista de la Economía clásica) a la sociedad como sujeto global que organiza su producción (153), sino que introduce a la propia producción (de los individuos) como algo que transcurre en unas determinadas condiciones sociales. Digo eso porque lo que quiero resaltar es que Marx sustituye el énfasis en los individuos, no por el énfasis en la sociedad entendido como sujeto colectivo sino en la producción, que pasa a ocupar el lugar de categoría central de su trabajo.

Marx precisa en dos sentidos esta categoría:

1ª En cuanto a su aplicabilidad a todos los estadios de la producción, pues se trata de un concepto abstracto que fija los rasgos comunes a todos ellos pero que no corresponde exactamente a ninguno (154).

2ª En cuanto a sus relaciones con los demás momentos de la vida económica (distribución, cambio y consumo) entre los que se establece una acción recíproca con predominio de la propia producción que es característica de toda "totalidad orgánica" (155).

* Subrayado mío.

Se trata pues, de una categoría, no existente históricamente en su forma pura pero de la que el pensamiento necesita para poder reconstruir ese mismo proceso real y no perderse en la caoticidad de los hechos empíricos, categoría que, por otra parte, no es una invención sino que corresponde a un conjunto de relaciones que existen realmente en el seno de toda formación social y que corresponden a su modo básico de actividad (156). Marx dice al respecto:

"(la producción) es siempre un cierto cuerpo social, un sujeto social, que actúa en una totalidad de ramas de producción más o menos amplias o más o menos pobres" * (157), aunque advierte a continuación sobre el peligro de comprenderla al modo del concepto abstracto de sociedad como si fuera un sujeto autónomo, es decir a la manera especulativa:

"... nada es más simple para un hegeliano que identificar producción y consumo. Y esto ha ocurrido no sólo por parte de escritores socialistas sino incluso por parte de economistas prosaicos, por ejemplo Say, en la forma siguiente: si se considera a un pueblo su producción es su consumo y lo mismo podría decirse de la humanidad en abstracto (...). Pero considerar la sociedad como un único sujeto es considerarla de una manera especulativa además de falsa" * (158)

Tenemos por tanto la categoría de producción en general (que denota los rasgos generales de la producción en todas las épocas) y de producción general (que denota las características generales de todas las formas de producción en un determinado modelo) y ambas corresponden a un determinado conjunto de relaciones sociales que existen realmente,

* Subrayado mío.

aquellas en que los individuos producen y reproducen sus medios de vida. El carácter distintivo de esas relaciones es que son constitutivamente sociales.

Así pues, Marx parte del presupuesto de que la producción es social, es decir que es una actividad que los individuos realizan por medio de una serie de relaciones que se establecen entre ellos pero que no son comprensibles ni explicables a partir de sí mismos como sujetos individualizados, sino que de alguna manera precisan "pensar" una especie de "sujeto colectivo". La referencia a este "sujeto" es lo que constituye lo que G.Bueno llama el "marco ontológico" de los Grundrisse, es decir el hecho de que en ellos se apunta siempre a un sujeto supraindividual que, sin embargo no tiene una consistencia propia sino que se deshace a su vez en "múltiples determinaciones" (159). La referencia ontológica de esa Idea es para este autor el Es píritu Objetivo de Hegel (160).

Con todo, hay que decir que la negativa obstinada de Marx en hipostasiar ese pretendido sujeto, disolviéndolo constantemente en las mismas relaciones que lo postulan, constituye a mi manera de ver la peculiaridad de su pensamiento y lo entronca epistemológicamente con la tradición idealista anterior a Hegel, con la que comparte desde otra base el problema del carácter y del alcance del conocimiento.

Génesis histórica y reconstrucción conceptual.-

En efecto, Marx insiste en distinguir entre los rasgos que definen una determinada categoría y las relaciones (161) reales -históri-

cas- que le corresponden en un modo de producción dado. Por otra parte hay que separar también el proceso histórico de génesis de unas determinadas relaciones y la génesis conceptual de la categoría que las expresa.

Hay, pues, un doble plano de distinción:

1ª entre las categorías y las relaciones reales a las que corresponden, diferencia a la que se refiere en el análisis de los "conceptos" (162).

2ª entre el proceso real de génesis de las relaciones a las que se refieren los conceptos y su proceso de reproducción (Reproduktion) en el pensamiento.

El conocimiento sería entonces el proceso en el que se reconstruiría ese complejo de relaciones reales a las que corresponde el concepto, cuyo método según su expresión, es

"ascender de lo abstracto a lo concreto única forma,- dice

Marx,- en que el pensamiento se lo puede apropiar" (163).

Así pues, ante una determinada realidad, habría que proceder primero a una serie de abstracciones para, a continuación construir por medio de ellas un determinado producto conceptual ("concreto de pensamiento") que debería ser capaz de reproducir la estructura y las características de la realidad que se pretende conocer. Sólo de esta forma el pensamiento sería susceptible de captarla.

El pensamiento (la actividad teórica) es producción de conocimiento (164) y no mero reflejo de una realidad extra-conceptual, sin embargo ni su resultado (concreto de pensamiento) puede confundirse con el fenómeno (económico) existente en la realidad empírica ni la conceptualización, es decir la formulación de los conceptos o de los modelos teóricos corresponde a la génesis de los fenómenos correspondientes (165).

"Para la conciencia (...) -dice la Introducción- el movimiento de las categorías se presenta como un auténtico acto de producción (...) y esto es correcto -aunque no sea más que una tautología- en cuanto que la totalidad concreta que es totalidad pensada, concreto de pensamiento, es de hecho un producto del pensar, del concebir, pero de ninguna manera (un producto) del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo al margen o por encima de la intuición y de la representación, sino de su elaboración (de la intuición y de la representación) en conceptos. El todo que aparece como todo pensado en la cabeza es un producto de la cabeza pensante que se apropia el mundo en la única forma que le es posible..." * (166).

Pensar es pues elaborar intuiciones y representaciones referidas a un determinado campo real, para reproducir con ellas el movimiento de lo que se pretende conocer, teniendo muy en cuenta no solamente el contenido de dichas intuiciones y representaciones (167), sino además el hecho de que ellas mismas están configuradas por qué sea lo que se

* Subrayado mío.

pretende conocer (168). De ahí que no quepa hablar de naturalismo en el conocimiento. Por el contrario el materialismo crítico parte de la ineliminabilidad del contenido material del conocimiento, contenido que sin embargo habría que mediar con una reflexión crítica sobre la función del conocimiento y sobre su carácter históricamente condicionado (169). A mi modo de ver este proceso se transforma entonces en un proceso de producción y de verificación del conocimiento. El problema está en que es a la vez, pero no al mismo tiempo ni en el mismo proceso, un hecho histórico y un hecho conceptual. Es decir, dadas determinadas categorías simples (el dinero, el trabajo) su proceso de elaboración y por tanto de su verificación = elaboración = simplificación irá a la par con el desarrollo histórico de las relaciones que expresa o que pretende expresar (por ejemplo en el caso del trabajo), pero ni el proceso de conceptualización equivaldrá a su génesis ni la categoría más rica conceptualmente (que en muchos casos es la más simple) corresponderá al modelo más desarrollado.

De ahí que Marx se plantee el problema de la historicidad de los conceptos (en especial de los abstractos) (170) y el de las relaciones multívocas entre el orden histórico real y el orden categorial (171).

Así dice Marx:

"La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su organización permiten comprender al mismo tiempo la organización y las relaciones de producción de todas las demás formas anteriores (...). En la anatomía del hombre está la clave de la

anatomía del mono (...). La economía burguesa proporciona por tanto la clave de la economía antigua, etc. Pero no a la manera de los economistas que eliminan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas sociales. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc. cuando se conoce la renta de la tierra pero no se les debe identificar. Puesto que además la propia sociedad burguesa no es más que una forma antagónica de desarrollo, las relaciones de las formas anteriores a menudo se encuentran totalmente cambiadas o muy caricaturizadas (...). Por tanto, si bien es verdad que las categorías de la sociedad burguesa tienen validez para todas las demás formas sociales, eso sólo hay que tomarlo "cum grano salis"* (172).

Es decir, la aplicación indiscriminada de las categorías de la sociedad burguesa a las formas sociales anteriores, correría el peligro de hacernos perder la especificidad de las mismas y al mismo tiempo podría incluir una cierta visión teleologista de la historia, o sea podría indicar hacia una consideración en clave ontológico-naturalista del materialismo histórico. Creo que intervienen ahí dos matices que conviene precisar. Por una parte existe una cierta continuidad histórica, pero ésta es más aparente que real, es decir tiene más que ver con la sustancialización propia del pensamiento, con la forma como el pensamiento capta la realidad que con el propio proceso en que esta realidad se genera. En último término se retrotrae al problema al que antes me he referido del "sujeto de la historia".

* Subrayado mío.

En segundo lugar es indudable que sólo hay historia para el presente, es decir sólo desde el presente y a partir de él existe una determinada concepción de lo que es historia y de sus rasgos definitivos. En este aspecto la novedad de Marx (173) está en haberse situado conscientemente en este punto de vista, advirtiendo que su consideración del pasado será siempre la de un pasado para este presente, primero porque no hay más pasado que éste, segundo porque lo que le interesa no es una descripción pretendidamente objetiva de la historia de los procesos de producción sino una crítica de la actual formación socio-económica.

Resumiendo creo que podríamos decir que en opinión de Marx los conceptos (abstractos) con los que se opera en un determinado momento y a un determinado estadio de desarrollo de la ciencia correspondiente, son conceptos históricamente condicionados, es decir conceptos que corresponden a un determinado grado de complejidad de las relaciones que pretenden captar. En su opinión no caben pues, los conceptos puros, aunque la relación entre el proceso teórico de conceptualización y el proceso histórico no es nunca bi-unívoca (de correspondencia directa o de correspondencia inversa) sino multívoca, en función del interés que domine la actividad teórica en cuestión.

Así Marx afirma:

"sería pues inoperante y falso presentar las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está más bien determinado por la relación que tienen entre sí en la moderna sociedad burguesa

sa y que es exactamente el inverso de aquél que se presenta como natural o que corresponde al orden del desarrollo histórico. No se trata de la disposición que adoptan históricamente las relaciones económicas en la sucesión de las diferentes formas de sociedad. Aún menos de su sucesión "en la idea" (Proudhon) (una representación nebulosa del movimiento histórico), sino de su articulación dentro de la sociedad burguesa moderna" (174).

Sin embargo el hecho de que Marx privilegie el orden impuesto "por su articulación en el seno de la sociedad capitalista" no deriva solamente, en mi opinión, de que ésta sea la forma social más desarrollada, pues ya hemos visto que ahí se introducirían una serie de restricciones, sino, del interés que condiciona todo el conocimiento.

Es decir, en último término también para Marx el interés práctico prima sobre el interés meramente teórico (si es que éste existe) y condiciona un punto de partida que es el de la sociedad actual. A mi modo de ver estas consideraciones alejan la interpretación del pensamiento de Marx de las claves ontológicas propias del hegelianismo y dan una imagen de sus concepciones mucho más próxima a lo que sean las cuestiones en torno al valor del conocimiento en relación a una práctica determinada o, en último término, en relación a toda práctica posible.

El Kantismo de Marx.-

Así pues, creo que podríamos formular como sigue los motivos fundamentales de la epistemología marxiana:

1ª el conocimiento es producción de una determinada totalidad, la totalidad pensada ("concreto de pensamiento"), totalidad que es un producto suyo y es captada como tal.

2ª esa producción consiste en la elaboración de los datos proporcionados en la intuición y la representación ("concreto representado"), supone pues una determinada elaboración de lo dado o empíricamente presente.

3ª ese proceso de producción de conocimiento es la forma específica de apropiarse el mundo en el pensamiento, es decir de comprenderlo y la única en que esto puede hacerse.

4ª propiamente es un proceso de reproducción de lo dado según un principio específico del conocimiento, el principio de fundamentación o de articulación interna a partir de un principio. De ahí la diferencia entre orden lógico (orden de exposición) y orden genético (orden de surgimiento o de descubrimiento).

5ª a su vez el principio de fundamentación que preside el movimiento de las categorías no es un mero axioma lógico del que éstas puedan deducirse sino un postulado filosófico o como dicen algunos comentaristas "onto-praxeológico" (175).

Es decir, en último término el hecho de que el criterio de ordenación lógica de las categorías económicas, sea el de reproducir su articulación en el seno de la sociedad burguesa no responde únicamente

te a que ésta sea la forma más desarrollada de producción, ya que en este aspecto se debe ser extremadamente prudente, como hemos visto, sino a que el conjunto del conocimiento teórico, que es conocimiento de esta realidad concreta, está orientado, en último término, a un objetivo práctico, la transformación de esa sociedad. Hay por tanto una primacía de los intereses prácticos o praxeológicos sobre los intereses teóricos, que aparecen subordinados a aquéllos. La autonomía teórica, aún siendo una realidad, es una autonomía relativa, y no porque esté subordinada al objeto sino porque, en último término, el criterio de verdad del conocimiento no es una cuestión teórica sino una cuestión práctica. Ya en las Tesis sobre Feuerbach (1845) Marx había afirmado

"La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica" (176).

De ahí el nuevo planteamiento de lo que antes llamaba el kantismo de Marx. Para J. Zeleny

"el punto de vista ontológico-praxeológico de Marx enlaza con el motivo intelectual del trascendentalismo kantiano por el hecho de que Marx igual que Kant no concibe la realidad, la objetualidad como algo simplemente dado que el hombre se asimile y pueda conocer realmente de un modo puramente receptivo-intelectual. Los dos pensadores buscan la mediación humana entre realidad y verdad. Sin duda hay una gran diferencia en el modo como resuelven el problema. El "criticismo" práctico e histórico de Marx tiene nuevas

dimensiones: pero en la historia de los problemas la conexión con la crítica kantiana de la razón parece esencial" (177).



76
1774
132 II

Montserrat Galcerán Huguet



53-216489-7

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN LA OBRA DE KARL MARX

TOMO II

Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid

1984



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 132/84

© Montserrat Galcerán Huguet
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1984
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-19174-1984

CAPITULO OCTAVO

LA CRITICA AL SISTEMA ECONOMICO DE LA LIBERTAD

La génesis de la "Economía" marxiana

Proceso de producción y proceso de circulación

Libertad e independencia en el modo de producción de mercancías

Individuos y sociedad en una "asociación libre de productores"

La elaboración de la "Economía".-

La elaboración de la "Economía" (1) marxiana fue una tarea larga y laboriosa que consumió la mayor parte de los años de madurez de su autor. En realidad Marx había empezado a estudiar la Economía clásica en sus primeros años en París (1843-4), como hemos visto en las páginas anteriores. Esos primeros estudios, combinados con la lectura de diversos materiales históricos y de otra índole, e interpretados a la luz de su propia tradición filosófica, le habían llevado a una crítica económica más o menos fundada, pero en cualquier caso de amplios contornos. La elaboración de la teoría de la Historia que he presentado en el capítulo anterior, es quizá el primer resultado positivo de esas reflexiones.

Sin embargo el fracaso de la revolución de 1848-9 en la que Marx participa activamente, cambia en cierto modo sus orientaciones. Hasta este momento su teoría de la Historia que, en último término es una teoría de la Revolución, parecía estar suficientemente anclada en la práctica como para no necesitar de posteriores demostraciones. Recordemos al respecto el inicio entusiasta del Manifiesto Comunista (2) o las páginas optimistas sobre el progreso y el curso de la

Revolución en la Nueva Gaceta Renana (3) y en la Lucha de clases en Francia (4), en las que se trasluce una confianza entusiasta en la seguridad y el método con que avanza el proceso revolucionario (5).

Pero tras la derrota de 1849 la situación se transformó profundamente y no solamente en virtud de las peripecias personales del propio Marx (6), sino fundamentalmente porque se planteó la necesidad acuciante de profundizar en la estructura de la sociedad existente, con el intento de hallar en ella las claves que permitieran comprender, no sólo el fracaso de las tentativas anteriores, sino especialmente los resortes a partir de los cuales pronosticar, aprovechar y hacer triunfar futuros empeños (7). Según palabras de F. Mehring, Marx y Engels eran de este tipo de personajes a los que el

"desengaño vigoriza, pues el espíritu razonador, acuciado por él, se echa a indagar las causas de su error y saca de ese análisis nuevos conocimientos...; ellos aprendían de las derrotas y sacaban de los reveses fuerzas redobladas para preparar la victoria final". (8)

Así pues, mientras que en las obras anteriores a 1848, especialmente en las últimas (Miseria de la filosofía, 1846; Manifiesto comunista, 1848; artículos de la Nueva Gaceta Renana, 1848-9) encontramos un primer esbozo para un análisis de conjunto del capitalismo (9), doblado de un gran optimismo en la inevitabilidad y en el progreso histórico que conducen al comunismo, en los escritos posteriores, el análisis de los temas económicos gana en rigor y en profundidad, planteándose cuestiones concretas como por ejemplo la correspondencia en-

tre crisis y revolución, que dará lugar a la teoría de las crisis (10) o los aspectos concretos de la obtención de la renta (11).

Nos encontramos pues con que en el año 1850 Marx reemprende en el British Museum, para el que le acababa de ser concedido un permiso de lectura (12), los estudios de Economía que había abandonado algunos años antes, haciendo tan rápidos progresos que piensa poderlos terminar en unos cuantos meses (13). Durante un tiempo prosigue su trabajo con tan gran empeño, que llega a pedir a Engels que le escriba los primeros artículos para el New York Tribune (14), periódico americano que le había pedido el envío de colaboraciones a partir de agosto de 1851.

Sin embargo la necesidad acuciante de realizar un trabajo remunerado (15), así como la imposibilidad de encontrar un editor para sus trabajos (16), le llevaron al abandono de esos estudios (17), que ya no reanudará hasta unos años más tarde. A partir de 1852 sus publicaciones se reducen a los artículos aparecidos en el periódico americano y en algunos otros periódicos o revistas del movimiento cartista (18).

En 1857 la proximidad de una nueva crisis económica vuelve a plantear la necesidad de revisar rápidamente los estudios económicos, de forma que sus nuevos puntos de vista puedan salir a la luz antes de los movimientos que se avecinan. Marx se pone pues a trabajar con gran intensidad (19) y redacta los Manuscritos que actualmente se conocen como Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-8), y que

constituyen una panorámica, a veces dispersa, de los diversos problemas económicos que había abordado en su estudio de la sociedad capitalista. Estos Manuscritos, en algunos aspectos más amplios que el Capital, permanecieron inéditos hasta 1939-1941 (20), fecha en que se publicaron por vez primera, siendo en la actualidad uno de los textos marxianos más apreciados (21). Un año más tarde (1859) se publicó la Contribución a la crítica de la Economía política, obra que recoge solamente la primera parte de los Grundrisse y que tuvo una acogida más bien discreta (22).

La "Economía" tan esperada no había tenido los efectos deseados. En los años inmediatamente siguientes (1860-3) Marx amplió sus estudios económicos, prestando gran atención a la historia de la economía política y recogiendo numerosas notas, cuya edición se transformó posteriormente en el Libro IV "El Capital", editado por Kautsky (23) y que actualmente se conocen como las Teorías sobre la plusvalía (24). Estos estudios en su mayoría de tipo historiográfico, someten a una profunda crítica la doctrina de los clásicos de la Economía política, en especial A. Smith, Ricardo, etc, y su publicación ha supuesto una notable clarificación de las posiciones marxianas sobre historia de la teoría económica.

Sin embargo, en esos años sus estudios no avanzaron más allá de la recogida de materiales y de algunos progresos en su elaboración en profundidad, debido a los problemas del exilio, a que antes me he referido, y a la dispersión que le ocasionaban otras tareas, en ocasiones coyunturales, pero no por ello menos importantes, como por ej. la ne-

cesidad de responder a los ataques de Vogt, que dieron lugar al folleto Herr Vogt (1860), la elaboración de una proclama en favor de Polonia (1863), la creación de la Internacional (1864), en cuyo trabajo de organización invirtió casi la totalidad de los años inmediatamente siguientes,.... etc.

Aún así, a lo largo de 1864 y 65 Marx prosigue en la elaboración de los Manuscritos que han de formar parte del libro II y III de El Capital y por fin, en enero de 1866 empieza la puesta en limpio del libro I, tarea que finaliza un año después, siendo impreso ya definitivamente, en Hamburgo "la tercera semana de septiembre de 1867" (25).

Los Grundrisse y El Capital

Nos encontramos pues, de nuevo, con un Manuscrito de publicación bastante reciente y falto todavía de un estudio exhaustivo (26). Pero aún así, creo que cualquier aproximación, por somera que sea, a una consideración del pensamiento económico marxiano, exige tener en cuenta este texto y hasta donde sea posible, ponerlo en comparación y en contraste con las formulaciones definitivas de El Capital.

Entre estos primeros borradores y la obra definitiva subsisten en efecto diferencias considerables, no sólo en cuanto a la forma y a la estructuración, sino al propio contenido y al análisis de los temas. En un análisis pormenorizado, R. Rosdolsky las ha puesto de manifiesto en lo que atañe a la ordenación y al alcance de los temas, que varían desde una primera estructuración en 6 partes que abarcaría

el estudio del capital en general incluyendo la problemática del Estado y del mercado mundial, a su reducción en los tres tomos de El Capital, en los que se ha prescindido de los dos últimos temas citados, y se han reordenado los siguientes de modo que el análisis del trabajo asalariado fuera correlativo con el del capital (27).

De esta manera se ha privilegiado el estudio de la estructura propiamente económica de la sociedad capitalista, marginando aquellos temas no propiamente económicos, como la problemática del Derecho y el Estado, que aunque han estado muy presentes en la génesis de su obra, no pertenecen propiamente a la problemática económica (28). Asimismo la inclusión de la temática del trabajo asalariado y de la propiedad de la tierra en el primer libro, uniéndola al análisis del capital, se debería a que la primera división que Marx había esbozado, aunque útil para el trabajo de investigación no lo era para su objetivo de presentar el modelo capitalista como un "todo" (29), en el que las diferentes categorías económicas están internamente correlacionadas (30).

Por otra parte hay también ciertas diferencias en cuanto a los temas tratados y al grado de su elaboración; por ej. es corriente señalar la diferencia en el modo de presentar la renta de la tierra en ambas obras, especialmente en cuanto a que en los Grundrisse faltaría un análisis de la renta absoluta que Marx no habría descubierto hasta más tarde (31). El análisis del valor es también más reducido y sólo al final de su elaboración, Marx habría llegado a plantear la importancia del estudio de la mercancía como "célula primera" de

la sociedad capitalista (32).

Por el contrario, en los Grundrisse estarían más desarrollados algunos excursos de tipo histórico-genético, como por ej. el apartado "Formas precapitalistas de producción" (33) que permitirían un análisis en profundidad sobre cuáles eran, para Marx, las razones que explicarían el surgimiento histórico del capitalismo. Igualmente la insistencia en los temas llamados "filosóficos" (34), como por ej. el tema de la alienación, sería mayor que en El Capital.

Esos rasgos diferenciales, junto a otras razones debidas a la especificidad de un manuscrito y al momento en que fueron publicados ha facilitado, a mi manera de ver, el que este texto haya sido objeto de diversas interpretaciones que como en el caso de los Manuscritos del 44, abarcan desde una valoración más bien despectiva (35), a una sobrevaloración que los conceptúa como "marco ontológico o filosófico de El Capital" (36). Por otra parte el problema de las relaciones con Hegel que Althusser de alguna manera había dado por zanjado, ha sido reabierto por las evidentes concomitancias entre este texto y las obras de Hegel (en especial la Lógica).

De ahí que la valoración de esa obra sea difícil, aunque me atrevería a señalar algunos rasgos básicos que deberían tenerse en cuenta en todos los casos. En primer lugar los Grundrisse se encuentran sin ninguna duda entre los trabajos preparatorios de El Capital (37), y tanto por el momento en que fueron escritos como por su contenido, vemos que constituyen el primer conjunto de obra económica

de signo positivo que Marx realizó (38).

En segundo lugar y quizá por ello mismo, es especialmente perceptible en ellos el problema del carácter específico de la ciencia marxiana. Algunos autores creen que esta obra resuelve el problema del científicismo de Marx desde el momento en que presentan con mucha mayor claridad el trasfondo ontológico de su análisis económico (39). En otras palabras, lo que en El Capital aparecería descrito como una situación dada, objetivamente plasmada en conceptos económicos, en los Grundrisse sería analizado con toda la carga ontológica subyacente a su inclusión en la categoría central de producción (40).

Hay sin embargo un pasaje al inicio de esta obra que me parece importante recordar y que quizá pueda ayudar en el planteamiento de esta cuestión. A las pocas páginas de haberse iniciado el texto y en pleno análisis del dinero como relación social, Marx exclama:

"Por otra parte, si no encontráramos ocultas en la sociedad tal como es, las condiciones materiales de producción y las relaciones de tráfico que les corresponden en una sociedad sin clases, todos los intentos de hacerla estallar serían donquijoterías" (41).

En mi opinión, se puede afirmar pues, que, a pesar de ciertas diferencias en sus rasgos básicos, el objetivo de los Grundrisse es el mismo que el de El Capital, encontrar en el análisis de la estructura económica de la sociedad capitalista, aquellos elementos que per-

mitan en concreto el paso a una nueva sociedad y que, de alguna forma, encierran en germen sus caracteres constitutivos, objetivo que, como he intentado poner de relieve en el capítulo anterior, es, a mi modo de ver, la característica clave de toda su producción teórica. Ciertamente quizá el aspecto activo de la producción está más desarrollado en esta obra, frente a una presentación más pretendidamente objetiva o científica en El Capital, pero creo que no sólo el objetivo básico es el mismo, como he señalado más arriba, sino que la actitud con que se aborda es también fundamentalmente la misma, en el sentido de que esta estructura económica que se describe, complejo, en último término, de relaciones de producción es, a su vez, resultado y preámbulo de otras relaciones productivas históricas, cuya especificidad se trata de investigar y que no puede ser considerada, bajo ningún aspecto, como un hecho natural. O quizás para ser más exactos, habría que decir que sólo puede ser considerada natural, en el específico sentido en que Marx utiliza este término, es decir, aludiendo a que ni su génesis ni su transformación dependen del arbitrio ni de la voluntad de los interesados, sino que aún no teniendo ningún otro trasfondo ontológico al margen de la actividad productiva (lo que elimina cualquier forma de fetichismo), adquiere una especial consistencia y legalidad interna, cuyo conocimiento y tratamiento adecuado es presupuesto ineludible de su transformación.

Características del proceso de circulación capitalista.-

Dada la importancia del análisis económico en la producción teórica marxiana, creo que es conveniente profundizar en lo que podríamos llamar el contenido económico de la libertad o, lo que es lo mis-

mo, en el carácter económico, si es que lo tiene, de este concepto. En una primera aproximación habría que decir que para Marx, como ya sabemos, todo concepto o categoría económica no es más que la expresión abstracta de una relación o de un conjunto de relaciones. Ciertamente el concepto de libertad no es una categoría económica, pero lo que me propongo investigar en estos apartados es si, aún no siéndolo, no tiene de alguna manera un cierto contenido económico, si en cuanto concepto no es la abstracción de unas determinadas relaciones, relaciones que a su vez tienen connotaciones de tipo económico, y si estas connotaciones juegan algún papel y en su caso cuál, en el modo de producción capitalista.

Mi objetivo es por tanto, primero seguir ahondando en el contenido de la idea marxiana de libertad, idea que ya sabemos que no puede expresar una mera forma (la compatibilidad general de las libertades, por ej.) sino que debe encerrar algún contenido; en segundo lugar este contenido indica hacia algún tipo de relaciones de producción, pues éstas son la base sobre la que se forman las demás relaciones y por tanto, la base también que informa las diferentes ideas, en cuanto forma abstracta de captar aquellas relaciones.

En consecuencia parece que para Marx la idea de libertad debe tener también un cierto contenido económico, debe expresar unas determinadas relaciones que los individuos contraen entre sí en el seno de la producción. Investigar cuáles son estas relaciones y su función en el modo de producción dominante, es lo que voy a intentar exponer en las páginas que siguen.

Para Marx la estructura económica de la sociedad capitalista comprende dos procesos distintos pero interna e íntimamente conexi-
nados, que son el proceso de producción y el proceso de circulación,
cuya unidad constituye el capital (42). Más adelante me referiré con
mayor precisión a las distintas características de esta unidad.

A su vez, el proceso de circulación se define a diferentes ni-
veles. En un primer momento nos encontramos con lo que Marx llama
"circulación simple" (43) o concepto general de circulación (44), o
sea el intercambio entre mercancías o en su forma más desarrollada,
entre mercancías y dinero. Dicho intercambio se rige por el princi-
pio de equivalencia (45), es decir por la equiparación entre las res-
pectivas magnitudes de valor (46). En último término lo que se inter-
cambian son valores equivalentes o lo que es lo mismo, su expresión
en dinero (47).

Sin embargo Marx añade que:

"la circulación simple sólo lo es, en realidad, desde el
punto de vista del observador, o en sí (48), pero no es
puesta como tal. No es el mismo valor de cambio -precisa-
mente porque su sustancia es una determinada mercancía-
el que primero deviene dinero y luego mercancía; sino que
siempre hay otros valores de cambio, otras mercancías que
aparecen frente al dinero. La circulación, el ciclo, con-
siste meramente en la simple repetición o cambio entre las
determinaciones de mercancía y dinero, pero no en que el
punto de partida real sea también, el punto de retorno" (49).

En consecuencia el proceso de circulación, en esta primera aproximación, es un mero proceso de intercambio, podríamos decir que de mediación entre extremos (mercancías y dinero) que son presupuestos por él, que están ya en el mercado en el momento en que empieza la circulación propiamente dicha. Como dice el propio autor:

"la circulación no lleva en sí misma el principio de su propia renovación. Sus momentos le son presupuestos, no son puestos por ella misma. Las mercancías tienen que ser arrojadas en él siempre de nuevo y siempre desde fuera (...). La circulación que parece ser lo dado inmediatamente en la superficie de la sociedad burguesa, sólo existe en cuanto que es constantemente mediada. Considerada en sí misma es la mediación de extremos presupuestos, pero no los pone. Por tanto tiene que ser mediada no sólo en cada uno de sus momentos, sino incluso como totalidad de la mediación, como proceso total. Su ser inmediato es por tanto pura apariencia. Es el fenómeno de un proceso que se produce tras ella"* (50).

A mi modo de ver hay dos elementos importantes a retener de ese texto marxiano. Primero, el hecho de que la circulación es un proceso global que recubre la superficie de la sociedad burguesa y que constituye su primera manifestación. Es decir, a pesar de que como he dicho antes, forme parte de ese proceso unitario que es el capital, de hecho constituye también su primera globalidad, y desde una determinada perspectiva configura su proceso global, aunque sólo sea en la superficie. El proceso de circulación es elemento integrante del

* Subrayado mío

modo de producción capitalista y al mismo tiempo, superficie global de ese modo de producción, "apariencia inmediata de la superficie de la sociedad burguesa", según lo ha llamado Marx.

En mi opinión este aspecto es extremadamente importante pues plantea, ya en un primer momento, cual es la consideración marxiana de la economía. Para él existe una separación primordial entre el fenómeno y la esencia de la vida económica, de rasgos muy semejantes a la diferenciación hegeliana entre fenómeno y esencia, o a la separación ricardiana entre apariencia y realidad (51). A su vez esta separación permite plantear con sentido cuál sea el papel real que compete desempeñar a esta esfera, investigación que Marx emprende al estudiar el proceso de reproducción del capital y la función del mercado (la circulación simple) en la realización de su valorización (52).

Segundo, el hecho de que, en cuanto fenómeno, el proceso de circulación remite a un proceso distinto de sí y que transcurre, según expresión de Marx, "por detrás de él" (53). Este otro proceso es el proceso de producción y, en último término, el proceso global de reproducción del capital. El proceso de circulación constituirá entonces la globalidad aparente de la vida económica, bajo la cual se desarrollará la otra globalidad, más sustancial, configurada por el proceso de producción, en el que aquélla se sustenta (54).

De esa forma el análisis de la circulación simple o del intercambio es para Marx, el preámbulo que le permite abordar correctamente el análisis de la producción capitalista. Ciertamente

el interés fundamental del análisis de este nivel, en el cual las mercancías se intercambian según la ley del valor, no reside tanto en la forma del intercambio entre ellas (el trueque) ni siquiera del cambio mercancías/dinero, sino en que da paso para plantear la especificidad de un mercado que, formando parte de este ámbito, posee unas características propias: me refiero al mercado de trabajo y a la especificidad del intercambio entre capital y trabajo (55), es decir al análisis del trabajo asalariado.

Para Marx lo específico de ese modo especial de intercambio es que en él la fuerza de trabajo humana (56) es tratada y se comporta como mercancía (y por tanto es intercambiada realmente por su equivalencia) (57), al haber sido transformada en este sentido por el propio desarrollo histórico (58), aunque en cuanto fuerza creadora (o productiva) de la humanidad, rebase los marcos de aquella delimitación.

En otras palabras, dentro de los límites de un estricto intercambio de equivalencias, como el que se da en el mercado, puede decirse que en el salario la fuerza de trabajo obtiene realmente su equivalente y por tanto, Marx niega el que haya "robo" por parte del capitalista en el planteamiento de principio del contrato de trabajo (59). Lo que ocurre es que como en todo contrato de compra-venta este trato da a su poseedor el derecho de disponer de lo comprado y por tanto, le pone en situación de disponer de la fuerza de trabajo adquirida para la obtención de sus objetivos, que no son ya la compensación por la equivalencia entregada, sino la obtención de

un beneficio (60). Obviamente la intervención externa del Estado o de otros poderes organizados podrá regular el uso de lo comprado (la fuerza de trabajo ajena) de forma que no degenera en abuso, pero en principio su uso para la obtención de un beneficio no entraña este abuso. Digamos que en una consideración estrictamente económica es más bien cuestión del capitalista y de las leyes de la competencia entre capitales.

Así pues, del planteamiento del problema de la circulación tal como se ha desarrollado hasta este momento resulta que el análisis de la circulación simple (intercambio mercancías/dinero), nos lleva al estudio de un modo específico de esa circulación (intercambio trabajo/capital), que aún perteneciendo a aquel ámbito, rebasa sus marcos y permite abordar de forma específica el análisis de la producción capitalista, como nivel básico de esa formación económica.

A partir de ahí y tras el estudio del proceso de producción, al que me referiré más adelante, Marx replantea el problema de la circulación a un segundo nivel, al que llama "circulación del capital o ciclo económico" (61). El capital aparece ahora, no solamente como aquella unidad inmediata de circulación y producción a que antes me he referido, sino como el proceso dinámico de su propia reproducción a partir y por medio de esas diversas fases y procesos (62). El capital, como dice Marx, aparece como el auténtico sujeto de la vida económica (63).

Capital fijo y capital circulante.

Veamos con un poco más de detalle esa cuestión. Según la propia definición marxiana:

"La circulación (del capital) considerada en su totalidad se presenta pues de forma triple:

- 1ª el proceso global, el recorrido del capital por sus diferentes momentos; según eso el capital está puesto como fluído, como capital circulante; pero en la medida en que en cada uno de sus momentos la continuidad puede interrumpirse virtualmente y el capital puede resistirse a pasar a la siguiente fase, se presenta también como capital fijado en relaciones diferentes; y las maneras diferentes en que está fijado constituyen capitales diferentes: capital-mercancías, capital-dinero y capital-condiciones de producción.
- 2ª la pequeña circulación entre capital y fuerza de trabajo. Acompaña al proceso de producción y se presenta como contrato, como cambio, como forma de tráfico, bajo cuyo presupuesto se pone en marcha el proceso de producción. La parte de capital que entra en esta circulación -los medios de subsistencia- es el capital circulante και' ἑξοχῆν (64). No sólo está determinado en cuanto a la forma, sino que su propio valor de uso, es decir su determinación material como producto consumible y directamente dirigido al consumo individual configura por sí mismo parcialmente su determinación formal.
- 3ª la gran circulación; el movimiento del capital fuera de

la fase de producción, cuyo tiempo aparece como tiempo de circulación en oposición al tiempo de trabajo. De esta oposición entre el capital comprendido en la fase de producción y el que sale de ella, se deriva la diferencia entre capital fluído y capital fijo. El último es el que está fijo en el proceso de producción y es consumido en él; ciertamente sale también de la gran circulación pero no vuelve a ella y en la medida en que circula, sólo lo hace para ser consumido en el proceso de producción, para ser retenido en él" (65).

A mi modo de ver de esta larga cita habría que retener algunos aspectos relevantes. En primer lugar el hecho de que la circulación constituye realmente el ser del capital, el cual no es más que proceso dinámico de paso de un estado a otro, de una forma a otra en un continuado impulso de expansión (66). Como dice el propio autor:

"El curso del capital es al mismo tiempo su devenir, su crecimiento, su proceso vital" (67).

El conjunto de cuyas fases constituyen en su sucesión el "ciclo económico".

El problema está en que como ya se apunta en el texto citado, la fluidez del paso de un estado a otro, la continuidad de los procesos dentro de la sucesión del ciclo, no está garantizada de antemano, sino que por tratarse de un proceso que, aún siendo unitario,

incluye diferentes fases y lo que es más, la posibilidad de divergencias entre ellas, entraña la posibilidad de incompatibilidades, retrasos o aceleraciones en cualquiera de los eslabones, que dan lugar a crisis (68). Incluso desde una consideración más atenta habría que decir que, para Marx, la división del ciclo económico en dos procesos de ritmos diferentes (69), con tendencias antagónicas, cuya expresión sale a la luz en la competencia, considerada como manifestación de la naturaleza interna del capital (70), produce necesariamente la existencia de crisis (71), es decir provoca quiebras entre las diversas modalidades de capital (72), que generan ineludiblemente esas anomalías que, a su vez, repercuten en el conjunto del ciclo económico, originando su ruptura (73). Un análisis pormenorizado hará ver como la búsqueda del máximo beneficio en cada una de las etapas, produce incompatibilidades que originan la ruptura del mismo, la cual descansa en lo que llama su contradicción básica, es decir en el hecho de que el capital origina la máxima expansión de la riqueza y al mismo tiempo, exige su constreñimiento dentro de los límites de su propia valorización.

En segundo lugar Marx distingue en el seno del propio proceso entre lo que llama la gran circulación y la pequeña, es decir entre aquella circulación que transcurre al margen o extramuros del proceso de producción y aquella otra que es elemento integrante del propio proceso. La primera es la que comprende la circulación de los diversos capitales hasta sus formas más evolucionadas (el sistema crediticio), mientras que la segunda incluiría las manifestaciones más inmediatas del consumo, especialmente la circulación de los artículos

destinados al consumo inmediato de los trabajadores (74). En el futuro Marx lo desdoblará en capital variable, atendiendo a su función en la producción y en sector II de la producción, atendiendo al lugar que ocupa en la circulación del capital social en su conjunto (75). Por el contrario el resto de sus componentes pasará a integrar aquella parte del capital constante, contrapuesto al capital fijo en el proceso de producción (76) y que corresponde al sector I en el análisis global.

En cuanto a la expresión utilizada en los Grundrisse, cabe decir que es todavía inexacta puesto que incluye los medios de vida de los obreros formando parte del capital circulante, sin darse cuenta de que lo que lo constituye como tal no es el que esté integrado por artículos dedicados al consumo, sino el ser aquella parte del capital productivo destinada a pagar los salarios y, por tanto, aquélla que está sujeta a una forma especial de circulación (77).

En otras palabras, la denominación de "capital circulante" o "fluído" se refiere únicamente al hecho de que está en la circulación, por contraposición al capital "fijo" o "fijado" en la producción (que corresponde aunque no totalmente al denominado posteriormente capital constante) (78), tal como se señala en el punto 3; sin embargo la denominación es imprecisa puesto que en primer lugar todo capital es circulante, es decir el capital es por sí mismo como hemos visto antes circulación y mora en ella (79); en segundo lugar lo que diferencia realmente las diversas formas de capital es su función en la producción (de ahí la distinción entre capital constante y varia-

ble de El Capital) y no el que aparezca preferentemente en uno de los dos procesos (80).

Con todo me atrevería a decir que la distinción que aparece en los Grundrisse a pesar de sus inexactitudes, tiende a resaltar la diferencia entre el ámbito de circulación de los productos de subsistencia (el comercio entre dealers and consumers que dice Marx) y el área de circulación propia del capital como tal, es decir el área en que el intercambio no está destinado al consumo sino al aumento o a la continuación de la producción (el comercio interno entre fabricantes) (81). Esta separación, aunque con otra terminología, prefigura el análisis de las relaciones que se dan en la circulación entre los diferentes sectores productivos, (denominados sector I y II en El Capital) (82), lo cual a su vez es un elemento importante para el planteamiento correcto de los esquemas de reproducción (83).

Creo pues que podríamos resumir lo dicho en los siguientes términos:

1ª La circulación es lo constitutivo del capital desde el momento que éste es unidad dinámica de sus diversos procesos, producción y circulación, en un ciclo continuado de transformaciones. El motor de ese movimiento es el propio capital en su afán de expansión y acrecentamiento. En consecuencia la circulación será en realidad el modo aparente de su reproducción, y en último término de su reproducción ampliada, que es la única operante. La ley de la circulación del capital será la obtención de beneficio, es decir el incremento sobre el capital base.

2ª La llamada circulación simple constituye el momento específico de realización del valor, en cuanto que permite la transformación de las mercancías en dinero, que tras ser atesorado pasará a intercambiarse por fuerza de trabajo, posibilitando el inicio o reinicio del proceso de producción el cual, a su vez, impulsa nuevamente el ciclo económico. A ese nivel la circulación se rige por el principio de equivalencia, aunque ese principio, al menos en un caso límite (el salario) demuestra ser ambivalente.

Por consiguiente la circulación simple aparece sólo como un momento presupuesto por la circulación del capital, la cual coincide con su proceso de reproducción, proceso anclado en la producción. El intercambio de mercancías (incluyendo el cambio entre capital y trabajo) es un presupuesto del modo de producción capitalista, en cuyo proceso unitario la fase de producción es, a su vez, un momento determinado, incluido en la propia reproducción del capital. En realidad, la única circulación autónoma, no condicionada más que por su estructura interna (la obtención de beneficio) es la circulación del capital, de la cual el proceso de producción constituye el eslabón definitivo.

Este proceso configura además la primera globalidad de la vida económica -aunque de hecho no recubra más que su superficie- en cuyo interior cabe distinguir dos modalidades específicas, regidas también por leyes diferentes, el principio de la equivalencia basado en la ley del valor, que gobierna el intercambio entre mercancías, y el principio del beneficio o del interés, que rige la competencia entre

los capitales. Ambos principios aparecen internamente conectados en la teoría de la plusvalía.

Producción y valorización.-

En la concepción marxiana, la producción constituye el auténtico centro de la vida económica. Ya antes me he referido al concepto general de producción y al lugar que ocupa como categoría central del pensamiento marxista. En las páginas que siguen me limitaré pues a reflejar las características específicas del proceso de producción en el sistema social y económico capitalista.

En opinión de Marx el proceso de producción capitalista se caracteriza por ser en una misma unidad, proceso de trabajo y proceso de valorización, es decir proceso de creación de valores de uso en intercambio con la naturaleza (84) y proceso de reposición y de aumento del valor invertido en esa creación (85). Según la expresión más madura que encontramos en El Capital.

"Como unidad de proceso de trabajo y proceso de creación de valor, el proceso de producción es un proceso de producción de mercancías; como unidad de proceso de trabajo y de proceso de valorización, el proceso de producción es un proceso de producción capitalista, la forma capitalista de la producción de mercancías" (86).

Sin embargo igual que ocurría en la circulación simple, esa unidad de dos procesos distintos en el acto único de la producción, queda disimulada bajo la apariencia de una simple producción de mercancías, es decir queda encubierta como si fuera mera producción de va-

lores de uso, que son distribuidos por medio del mercado (87). El proceso de valorización del capital queda así oculto en el carácter material de la producción y en su aparente ajenidad al proceso de circulación (88).

Si analizamos ahora el proceso de trabajo tal como se desarrolla en esa forma de sociedad, nos encontraremos con que en el despliegue de la actividad laboral, el capital desaparece en su carácter de valor y sólo está presente como materia prima e instrumentos de trabajo (89). El capital prescinde pues de aquel aspecto y sólo actúa en su cualidad de elemento material de la producción (90), entre cuyas tareas se incluye la labor de vigilancia o de dirección del trabajo realizado (91).

En otras palabras, los únicos elementos con presencia efectiva en el proceso de trabajo son, por una parte, la actividad laboral desplegada por los elementos activos de la producción (trabajadores), por otra los instrumentos o medios de producción de que aquéllos se valen para elaborar la materia prima en la consecución de nuevos productos. La presencia del capitalista se reduce, en el mejor de los casos, a esa labor de dirección a la que me refería antes, que en la actualidad ha abandonado también casi íntegramente, en manos de ciertas capas de "trabajadores" cualificados.

Si prescindimos pues, como de hecho ocurre, de la dirección técnica, resulta que el capital, en cuanto valor, desaparece completamente del proceso de producción y sólo está presente en él a través

de la titularidad de los medios o instrumentos de trabajo, que permiten su desarrollo, es decir como relación jurídica superpuesta al proceso productivo. A partir de ahí Marx analiza la función de esos elementos en el intercambio con el llamado "trabajo vivo" (92), es decir con la actividad de los trabajadores y descubre que ellos son los vehículos, por medio de los cuales el trabajo se canaliza hacia la obtención de determinados productos, tanto en cantidad como en cualidad. Pero, dado que estos elementos catalizadores de la producción pertenecen al capital y sin ellos el producto no sería posible, el proceso y el resultado de la actividad laboral le pertenecen también (93).

Esto tiene consecuencias importantes: primero, porque la titularidad de los medios de producción, dado que la fuerza de trabajo ha sido comprada, da derecho, según los principios de ese modo de producción a la apropiación del producto para quien la detente, aunque no haya participado en absoluto en el propio proceso productivo (94). En segundo lugar, porque el papel técnicamente dominante que compete a los elementos materiales de la producción en la realización del proceso, parece justificarlo (95). Según la plástica expresión marxiana:

"el trabajo es la levadura que se arroja al capital para hacerlo fermentar" (96),

con el único objetivo de que, así fermentado, pueda absorber trabajo vivo, mediante el cual reproducirse y ampliarse.

Vemos pues que, a pesar de que sean los trabajadores los que con su actividad hayan elaborado los materiales primitivos para obtener

unos determinados productos, el resultado de su trabajo no les pertenece a ellos, sino a los propietarios de aquellos otros elementos, cuyo papel podríamos calificar de pasivo, en la producción. Se da entonces una inversión de las relaciones (97); el resultado de una determinada actividad (el trabajo) no pertenece a aquéllos que la han realizado, sino a aquéllos otros que poseen los medios materiales por medio de los cuales se ha desarrollado. Con la compra de la fuerza de trabajo, la posesión de los elementos materiales de la producción, permite la apropiación del producto (98).

Si suponemos que la actividad productiva no ha hecho más que reponer el valor consumido en la producción, nos encontraríamos, como dice Marx, en un esquema de reproducción simple, correspondiente a un modelo de mera producción de mercancías, pero si el valorreproducido es superior al gastado, nos hallamos ante un proceso de valorización, en el que se ha originado una determinada plusvalía (99). Obviamente en un análisis simple del proceso de producción considerado en sí mismo, podría darse cualquiera de los dos casos; sin embargo en el estudio del capitalismo, esa consideración sería errónea, ya que prescindiría de su carácter económico y de su interrelación con los demás momentos del ciclo (100).

Es decir, ante una consideración superficial, podría parecer que, por una parte existe un proceso de producción en el cual se fabrican valores de uso y que, por otra, esos mismos productos, en su carácter de mercancías, son lanzados al mercado para ser intercambiados, sin una conexión profunda entre ambos procesos, de modo que su adecuación,

en caso de haberla, fuera resultado de algún tipo de armonía extraña o de mera casualidad.

Sin embargo, ya el análisis del proceso de circulación nos ha permitido descubrir que esa esfera tiene una dimensión más profunda, la de ser un eslabón en el proceso completo de reproducción del capital. Veamos entonces que el mercado exigía que se renovara constantemente su círculo, arrojándole dinero y mercancías que pudieran ser intercambiadas; además, Marx había señalado que las mercancías afluyen a él, aparentemente para ser distribuidas y lograr así satisfacer determinadas necesidades, pero que, en realidad, su función comercial no viene determinada por su valor de uso sino por su valor de cambio, es decir por presentar una equivalencia en valor que es satisfecha; por último, decía, el dinero afluye a la circulación para acrecentarse, es decir no sólo para intercambiarse por mercancías (D-M), sino para intercambiar a éstas nuevamente por dinero, incrementando la cantidad inicial (M-D'). El ciclo completo sería pues D-M-D' y no simplemente D-M y M-D sin conexión interna (101).

Si nos situamos ahora al nivel del proceso de producción, resulta entonces que la mercancía comprada por ese dinero inicial es por una parte materia prima e instrumentos de trabajo, por otra fuerza de trabajo, de cuya combinación en el proceso de producción se obtiene un determinado producto. La venta posterior de ese producto arrojará un incremento sobre lo inicialmente gastado, de forma que el capital, aún no interviniendo más que pasivamente en el proceso de producción, puede obtener de la venta del producto una diferencia entre ambas cantidades (el beneficio).

El hecho de que el intercambio a nivel de la circulación simple deba hacerse en función de la equivalencia, impide, en su opinión, que ese incremento pueda originarse en la compra inicial de los elementos materiales de la producción o en la venta final del producto. Sólo hay un elemento que pueda producir más valor del que se ha pagado por él y ésta es únicamente la fuerza de trabajo (102). A partir de ahí Marx puede ya perfeccionar su teoría de la plusvalía (proporción entre trabajo necesario y trabajo excedente, trabajo socialmente necesario, análisis del salario, legislación laboral interna, ... etc).

Viendo pues el proceso en su totalidad resulta que el eslabón que une la circulación simple con la circulación del capital es precisamente el proceso de producción del capital, que la presupone como momento de compra de elementos materiales de trabajo y de fuerza de trabajo (intercambio dinero/mercancías y capital/trabajo) y por otra parte aboca a ella para la venta del producto fabricado (intercambio mercancías/dinero). Ciertamente sólo este segundo intercambio permite "realizar" (103) el valor añadido en la producción, de forma que el incremento habido entre los dos momentos se verifique, pero ese incremento no puede salir de él sin alterar las propias leyes de su funcionamiento, sino de la combinación de ambos procesos, a partir del dominio del capital sobre el trabajo.

¶ Por su forma, el proceso de producción es, pues, un proceso de producción de capital, aunque aparentemente no se trate más que de la producción de mercancías (104), igual que la circulación era, en

el fondo, un eslabón en su curriculum, aunque pudiera parecer un mero intercambio de equivalentes. La interconexión entre ambos procesos es lo que constituye, en opinión de Marx el propio proceso de (re) producción capitalista.

El concepto de capital.-

Marx llega así a una noción realmente compleja y diferenciada de lo que sea el capital. En términos económicos podríamos decir que es la unidad e imbrincación interna de ambos fenómenos, en un proceso dinámico y simultáneo que configura el ciclo completo de su reproducción (105). A partir de ahí Marx podrá definir el capitalismo como un modo general de producción de mercancías (106), es decir como aquel sistema económico en que la producción está de antemano basada y dirigida al cambio (y no a la producción de valores de uso) y por otra parte ese mismo cambio es presupuesto del modo de producción y realización de lo producido.

En los Grundrisse Marx señala:

"Las formas de producción en que la circulación no constituye una condición immanente, dominante de la producción, no tienen naturalmente las necesidades específicas de la circulación del capital y por tanto tampoco perfeccionan las formas económicas ni las fuerzas productivas reales que le corresponden. Originariamente la producción basada en el capital partió de la circulación; ^{ahora vemos cómo pone a la circulación} como condición propia y al proceso de producción en su inmediatez como momento del proceso de circulación, igual que el proceso de circulación es una fase del proceso de producción en su totalidad" (107).

Se da, pues, una estrecha interrelación entre los dos procesos, a partir de la cual la producción es producción de capital y no meramente de mercancías, y la circulación es proceso de realización de la plusvalía y no meramente intercambio de valores.

A nivel concreto es precisamente esa conexión interna, la única que permite que un capital primitivo arrojado a la circulación, pueda ser retirado de ella con un incremento, sin alterar la norma vigente en esa esfera basada en el intercambio de equivalentes, pero de modo que entre los dos aspectos del proceso de circulación se interponga la propia producción. Así pues, en vez de la vieja definición de A. Smith según la cual capital es

"aquella parte de un fondo del que se espera obtener un ingreso" (108),

Marx alcanza una definición más rica y más desarrollada de ese concepto, que podríamos resumir diciendo que es el valor que se valoriza a sí mismo por medio del intercambio con el trabajo vivo.

En cuanto valor el capital no es más que "trabajo objetivado" (109) o según la expresión de El Capital "gasto de trabajo humano puro y simple" (110), es decir "trabajo abstracto" (111) que se convierte en valor, en su referencia a la circulación. Recuérdese aquella advertencia de los Grundrisse:

"Naturalmente Ricardo también tiene la sospecha de que el valor de cambio no es valor al margen del cambio y que sólo se confirma como valor a través del cambio" (112).

En la producción el capital no es sólo un determinado "quantum" de instrumentos o de medios de trabajo, aunque como hemos visto en el proceso laboral aparezca solamente como tal (113), sino un "quantum" que es ya valor (trabajo sustantivado medido por su relación al cambio) y que entra en relación con el trabajo vivo para incrementarse (valorizarse). Frente a la consideración todavía utilitaria de A. Smith

- "conservar y aumentar el acervo que sirve para el consumo inmediato es el exclusivo objeto y el fin de los capitales, lo mismo fijos que circulantes"- (114),

Marx establece de forma muy diferente la verdadera naturaleza de este concepto del modo de producción basado sobre él:

"...la producción de plusvalía o extracción de trabajo excedente* constituye el contenido específico y el fin concreto de la producción capitalista, cualesquiera que sean las transformaciones del régimen mismo de producción que pueden brotar de la supeditación del trabajo al capital" (115).

Tanto si se le considera como valor, como elemento de producción o como proceso global de valorización,

"el capital -dice Marx- es, claramente una relación y sólo puede ser una relación de producción" (116),

relación que consiste en la creación de trabajo excedente (de riqueza) por medio de la apropiación de trabajo ajeno y que configura un modo general de producción que se caracteriza, a su vez, por no ser un mero proceso de producción o de creación de bienes (valores de uso),

* Subrayado mio

ni siquiera de mera creación de valor, sino un proceso de valorización, c sea de aumento del valor propio absorbiendo trabajo vivo, por medio o a través del dominio sobre los medios de producción.

A su vez una relación de este tipo implica por sí misma, un poseedor (o varios) que sean punto de partida y de llegada de todo el proceso y sin el cual éste sería impensable.

"El capital es esencialmente capitalista" (117),
dice Marx,

"capital personificado", "agente consciente del proceso al que convierte en fin subjetivo" (118).

El capital es imposible sin el capitalista, es más aquél crea a éste, igual que el trabajo asalariado es imposible sin el proletariado, al cual configura y consolida.

Por último hay que decir que, dada su propia naturaleza, en cuanto proceso continuo de absorción de trabajo ajeno (explotación (119)), el capital engendra unas relaciones de dominio cada vez más amplias sobre los elementos que le están subordinados (la fuerza de trabajo), relaciones que se concentran en las manos de los poseedores de los medios de producción, sólo en cuanto tales y en cuanto personifiquen las normas dinámicas del capital (120). Ya en los Manuscritos Marx había dicho:

"... el capital es el poder de mandar sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no por sus cualidades personales o humanas, sino en cuanto propietario del

capital. Su poder es el irresistible poder de compra de su capital" (121).

Creo, pues, que podríamos establecer el siguiente esquema:

1ª el capital no es una "cosa" (parte de un fondo, instrumentos de trabajo, ni siquiera "dinero"...) sino una relación social básicamente productiva, aunque presuponga la circulación y se realice en ella.

2ª el capital es producción colectiva y social coagulada y acumulada en unas manos, las de los poseedores de los medios de producción.

3ª el capital es capacidad de dominio sobre la vida productiva de la sociedad y, por extensión sobre el conjunto de la vida social. En el proceso de su reproducción esta capacidad de dominio se reproduce, abarcando dominios cada vez más amplios.

Por supuesto que estos rasgos definitorios sólo convienen totalmente a lo que Marx denomina el concepto de capital en general y a los capitales individuales o particulares, sólo en cuanto participan de aquél, por lo que cabría poner en duda la validez de aquel concepto, es decir la existencia real de una relación a la que pudiera aplicarse. Sin embargo el propio autor sale al paso de esa objeción cuando señala:

"El capital en general, a diferencia de los capitales particulares se presenta: 1) sólo como una abstracción, no como una abstracción arbitraria, sino como una abstracción que

aprehende la diferencia específica del capital respecto a todas las demás formas de riqueza -o modos en los que se desarrolla la producción (social)-. Se trata de las determinaciones que son comunes a todo capital en cuanto tal, que convierten a toda suma determinada de valores en capital (....)

2) pero el capital en general, a diferencia de los capitales particulares reales es una existencia real (...). Por ejemplo el capital en esta forma general, aunque pertenezca a capitalistas particulares, constituye en su forma elemental como capital, el capital que se acumula en los bancos..." (122).

De este modo, mientras que Marx niega la existencia real de ciertas relaciones hipostatizadas como por ej. la "sociedad natural" (123) reafirma la presencia y, como hemos visto, el dominio de este plexo de relaciones sociales coaguladas en el dinero que constituye el capital, lo que no implica que éste pueda existir únicamente como capital general sino que, en cuanto valor de cambio, se precisa su descomposición en diversos capitales particulares, los cuales entran en múltiples colisiones por medio de la competencia (124).

De forma análoga al capital, el capitalismo, en cuanto modo de producción basado en aquél es, para Marx, un modo de producción específico que se caracteriza porque tanto la producción como la circulación se presuponen y se exigen mutuamente, si bien su íntima conexión está doblada de la desproporción inherente al sistema, es decir, plan-

tea la imposibilidad de su concordancia. Ya antes me he referido al problema de las crisis y a las condiciones de su surgimiento o, como piensa Marx, de su inevitabilidad. En el análisis de la plusvalía se muestra todavía con mayor precisión como su erradicación es imposible dada la desproporción inherente a las dos esferas, desproporción que se basa en el hecho de que mientras por una parte, ese modo de producción tiende indefinidamente a ampliar el ámbito de circulación y la riqueza del intercambio, lo que contribuye a la extensión de la riqueza en general, por otra tiende a limitar la producción dentro de los marcos de la creación de plusvalía. Si a eso se añaden los problemas derivados de la composición orgánica del capital, tanto la desproporción entre las exigencias de la circulación y las de la producción, como la distancia entre las posibilidades potenciales de las fuerzas productivas y su utilización en el marco de las exigencias de valorización, serán cada vez mayores. De ahí aquella famosa expresión marxiana:

"el capital es la contradicción viviente" (125).

Sin embargo este planteamiento tiene también su reverso, pues precisamente por esta tremenda potenciación de la creación de riqueza, por esa ilimitada tendencia a ampliar más y más el ámbito de la producción (con la reserva exigida por sus limitaciones internas) el modo de producción capitalista ocupa un lugar central en la Historia, pues es el tránsito obligado hacia una sociedad opulenta. Según palabras del propio autor:

"Así como la producción basada sobre el capital crea por una parte la industria universal -es decir el plustrabajo,

el trabajo creador de valor- crea por otra, un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas, un sistema de utilidad general cuyo soporte es la ciencia (...). De este modo el capital crea en primer lugar la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la propia conexión social entre los miembros de la sociedad. He aquí la gran influencia civilizadora del capital; su producción de un estado social frente al cual todos los anteriores resultan ser desarrollos locales de la humanidad y modos de idolatría natural" (126).

Para Marx los límites de esa función estriban precisamente en su contradictoriedad interna, por lo que a partir de un cierto desarrollo inicial, podríamos decir que esa formación social toca su propio techo y empieza a producir los efectos contrarios. Eso plantea la necesidad ineludible de su sustitución por un sistema productivo nuevo que, aprovechando la creación de riqueza propia del capitalismo, sea capaz de ponerla al servicio de las nuevas necesidades generadas por él y que es incapaz de satisfacer por sí mismo. Ese nuevo sistema socio-económico es lo que Marx denomina socialismo o comunismo (127).

"El gran papel histórico del capital es crear este trabajo excedente, este trabajo supérfluo desde el punto de vista del simple valor de uso, de la mera subsistencia, y su misión histórica está acabada tan pronto como, por una parte, las necesidades se han desarrollado hasta tal punto que el trabajo excedente más allá de lo necesario se ha convertido él mismo en una necesidad general, que surge de las propias

necesidades individuales; por otra parte, tan pronto como la laboriosidad general, obtenida por medio de la disciplina estricta que impone el capital y por la cual han pasado sucesivas generaciones, se ha desarrollado hasta convertirse en propiedad general de la nueva generación; finalmente cuando el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, que el capital impulsa constantemente hacia adelante en su ansia ilimitada de enriquecimiento dentro de las condiciones en que esto es posible, adquiere un nivel tal que la posesión y el mantenimiento de la riqueza general requiere un tiempo de trabajo más reducido de la sociedad en su conjunto y la sociedad trabajadora se enfrenta científicamente al proceso de su progresiva reproducción, de una reproducción cada vez más rica (...). En cuanto impulso continuo por la forma general de la riqueza, el capital constriñe el trabajo por encima de los límites de su necesidad natural creando de esa forma los elementos materiales para el desarrollo de una individualidad rica que es igualmente universal en la producción y en el consumo y cuyo trabajo no se presenta como tal, sino como despliegue total de la actividad misma, en la cual la necesidad natural ha desaparecido en su forma inmediata, puesto que ha sido sustituida por otra producida históricamente. De ahí que el capital es productivo; es decir, es una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales y sólo deja de serlo cuando el desarrollo de las propias fuerzas productivas encuentra un obstáculo en el capital mismo" (128).

El capitalismo es pues, un modo de producción específico, históricamente determinado, que se caracteriza por un gran aumento de la riqueza general, sólo condicionada por los marcos del propio sistema. Su consecuencia es que dada su estructura, esa riqueza general no repercute directamente sobre sus propios creadores sino en todo caso indirectamente y en proporción únicamente al llamado trabajo necesario. Por otra parte dada su contradictoriedad interna, esa misma creación de riqueza corre peligro de desaparecer.

Presupuestos históricos del capitalismo.-

Hemos visto que el capital como relación básica de producción, tiene una serie de consecuencias civilizadoras, al decir de Marx, que podríamos resumir en la ampliación del mercado (129), el enriquecimiento tanto de bienes como de necesidades (130), el desarrollo de las fuerzas productivas (131) y especialmente la creación de lo que denomina "individuo universal" (132) o individuo multidimensional, no constreñido por las necesidades y los condicionamientos naturales y/o sociales. Por el contrario su transitoriedad vendría condicionada por su imposibilidad de proseguir indefinidamente en esta línea de desarrollo sin chocar con sus propios presupuestos.

De esa forma el modo de producción capitalista constituiría un modo de producción determinado que habría surgido ante la conjunción de determinados condicionamientos históricos, que tendría una estructura y unas leyes de funcionamiento determinadas, y que "inevitablemente" conduciría a una nueva forma económico-social.

En cuanto a los condicionamientos propiamente históricos que hicieron posible su surgimiento en un momento determinado, Marx señala algunos aspectos que me parecen relevantes. En primer lugar es imprescindible una cierta acumulación previa en dinero, que sea susceptible de ser cambiada posteriormente por fuerza de trabajo. Se trata de lo que más adelante se incluirá en el análisis de la llamada acumulación originaria, la cual no procede de la propia producción capitalista sino que la precede, en la forma de capital comercial.

En segundo lugar es imprescindible que esa acumulación vaya acompañada por la privatización de los medios de producción, entre los que se incluye la propiedad de la tierra. En los Grundrisse Marx analiza con detalle el proceso de concentración de la propiedad, con especial referencia al modo como fueron privatizadas grandes extensiones de tierra que ocasionaron la consiguiente desmembración de las antiguas propiedades comunales (133).

En tercer lugar ese proceso tiene que ir acompañado por la liberación de las trabas feudales, en especial en lo que concierne a las posibilidades de movilidad de la población rural que, al ser expulsada de sus tierras con la abolición de la servidumbre, se concentran en las ciudades o en determinadas zonas del país, constituyendo una reserva de mano de obra desocupada y por tanto susceptible de ser concentrada en las fábricas y convertida en trabajadores por cuenta ajena (134). De este modo el mismo proceso de disolución de las antiguas formas tradicionales que permite la acumulación en unas manos de los medios de producción, convierte al resto de la población en "tra-

bajadores libres" (135), es decir no sólo capaces de disponer de su propia fuerza de trabajo sino además desposeídos ("liberados") de toda otra forma de subsistencia (136).

Según sus propias palabras:

"Estos procesos históricos de disolución son al mismo tiempo disolución de las relaciones de servidumbre que vinculan al trabajador a la tierra y a su propietario, aunque al mismo tiempo presupongan de hecho, su propiedad sobre los medios de vida; en realidad se trata de un proceso de separación de la tierra (...). Además disolución de las relaciones corporativas que presuponen su propiedad sobre el instrumento de trabajo y sobre el trabajo mismo, considerado como una determinada habilidad artesanal, como propiedad (y no solamente como fuente de la misma); al mismo tiempo disolución de las relaciones de clientela en sus diferentes formas en las que el no-propietario aparece participando en el consumo del producto excedente como miembro del séquito de su señor y ofrece como equivalente llevar su librea, participar en sus luchas, prestarle servicios, imaginarios o reales,... etc" (137).

En El Capital Marx modifica parcialmente esas posiciones desde el momento en que un análisis más detallado demuestra que el trabajo a domicilio y la manufactura precedieron y convivieron durante largo tiempo con el trabajo en instalaciones fabriles, de modo que la concentración industrial no es el primer paso sino un momento relativa-

mente avanzado del surgimiento histórico del capitalismo. Asimismo la emancipación de los siervos fue un proceso muy lento en el que se dieron notables resistencias por parte de los sectores afectados. Sin embargo la exigencia de una cierta acumulación previa basada en leyes diferentes de las propias del funcionamiento desarrollado del capitalismo siguió siendo necesaria, aunque en ella se tendió a destacar cada vez con más fuerza, el papel fundamental que había correspondido a la violencia, en contraposición a cierta imagen idílica del capitalista ahorrativo que, en la mayoría de los economistas, servía de justificación de las formas actuales de ese modo de producción, a pesar de las obvias diferencias estructurales entre ambos periodos (138).

Así, si bien se podría afirmar con ciertas restricciones, que en un primer momento la acumulación pudo basarse en otros considerandos diversos de la explotación de trabajo ajeno, tales como por ej. la capacidad individual de trabajo y de ahorro, la audacia, la desproporción entre mercados con el aumento relativo de determinadas mercancías, el descubrimiento de nuevas materias primas, ... etc (139), en el desarrollo progresivo de este modo de producción, la acumulación posterior, afirma Marx, no puede ser debida más que a la absorción de la plusvalía, creada a partir del propio proceso de producción capitalista.

Es decir, aún en el caso de que el capital inicial no provenga de la explotación de trabajo asalariado sino que haya sido acumulado en función de otros factores (por ej. la deuda pública) (140), en cualquier caso se trata de lo que en los Grundrisse se llama todavía

"trabajo objetivado" (141), o sea se trata del resultado del trabajo conjunto de la sociedad que en virtud de ciertas circunstancias históricas, ha sido acumulado en unas determinadas manos. Según palabras del propio autor:

"Lo que nos interesa primordialmente en este punto es que el proceso de disolución que transforma una masa de individuos de una nación, etc, en trabajadores asalariados libres en potencia -sólo obligados a trabajar y a vender su trabajo debido a la falta de propiedad- presupone por el otro lado que las fuentes de ingreso tradicionales y en parte las condiciones de propiedad de estos individuos no han desaparecido sino sólo que su utilización ha cambiado, que su modo de existencia se ha transformado, que convertidos en fondos libres han pasado a otras manos o han permanecido sólo en parte en las mismas" (142).

En consecuencia para Marx el punto clave del inicio del capitalismo ha sido el que se produjera esta escisión, esta separación entre los individuos y sus medios de vida, a partir de la cual ha sido posible que una determinada cantidad de bienes fueran acumulados, transformados en valor y cambiados con la fuerza de trabajo desposeída, iniciando con ello la génesis del capital. Sin embargo a partir de este primer momento y supuesta esa separación, la repetición continuada de ese proceso implica que el producto del trabajo pase a formar parte del capital, de modo que cada vez sea mayor la cantidad que es acumulada en unas manos, frente a la falta de posesión de las otras.

De ese modo el proceso de producción capitalista no sólo produce mercancías y produce y reproduce el capital, sino que

"una vez presupuesta esta separación, él mismo sólo puede producirla de nuevo, reproducirla y reproducirla cada vez a un nivel superior" (143).

Se da pues, lo que Marx llama una:

"inversión de la ley de apropiación" (144), de modo que si bien en un primer momento, histórica y conceptualmente, la propiedad del trabajo propio es lo que permite apropiarse de lo ajeno por medio del intercambio, en un segundo momento es ya la propiedad anterior de trabajo ajeno la que permite acumular cada vez mayor cantidad de ese mismo trabajo ajeno.

"En la medida en que fue creado un pluscapital I mediante el simple cambio entre trabajo objetivado y capacidad viva de trabajo -intercambio basado totalmente en las leyes del intercambio de equivalentes valorados según la cantidad de trabajo o de tiempo de trabajo que contengan- y en la medida en que este intercambio jurídicamente expresado, no suponía más que el derecho de propiedad de cada uno a sus propios productos y a la libre disposición sobre ellos, pero en la misma medida en que la relación entre el pluscapital II y el I es consecuencia de aquella primera relación, vemos que el derecho de propiedad por parte del capital se transforma dialécticamente dando lugar a una consecuencia sorprendente, la de convertirse en el derecho al producto ajeno o en el derecho de propiedad sobre el trabajo ajeno,

es decir el derecho a apropiarse trabajo ajeno sin equivalente y que por parte de la fuerza de trabajo eso comporta el tratar su propio trabajo o su propio producto como propiedad ajena" (145).

El concepto de libertad.

Hemos visto que el modo de producción capitalista no sólo es, en parte, resultado de una separación, de una disociación que se ha producido históricamente entre los individuos y sus medios de vida, sino que él mismo se basa en ella y la reproduce a mayor nivel. Incluso podríamos decir que esa disociación constituye al mismo tiempo su fuerza y su debilidad mayor: es su fuerza porque ella permite la génesis de plusvalía, basada precisamente en la separación y la desproporción entre el valor de cambio de la fuerza de trabajo y su rendimiento y porque ella permite la realización de esa misma plusvalía a partir de la separación y la distancia existente entre los dos procesos que constituyen la producción (producción propiamente dicha y circulación). Sin embargo hemos visto que esa última separación es, al mismo tiempo, factor generador de crisis, una de cuyas consecuencias negativas sería la desproporción entre oferta y demanda de fuerza de trabajo, con la consiguiente potenciación de desocupados en una situación de cubrimiento insuficiente de las necesidades.

Veamos ahora qué papel ocupa en ese conjunto de cuestiones el concepto de libertad. En primer lugar habría que decir que Marx lo trata a diferentes niveles. Para él la libertad es una idea, un constructo conceptual o un concepto, que expresa idealmente determinadas

relaciones que los hombres contraen o desean contraer entre sí en el nivel básico, es decir en el nivel de la producción (146); esas relaciones incluyen su posición ante la naturaleza y su trato con los demás hombres, y se caracterizan por estar basadas en la independencia de los respectivos individuos, tanto frente a las trabas naturales como a las sociales.

En consecuencia un sistema económico libre (o al menos basado en esa idea de libertad = independencia) será un sistema basado en la independencia respectiva de los individuos en el seno de la producción, lo cual como ya sabemos hará que, dado que ésta es algo constitutivamente social, la socialidad se vea relegada al ámbito de los intercambios entre individuos independientes o independizados, y por tanto al ámbito del intercambio mercantil, de la circulación. El propio funcionamiento de la ley del valor es vista por algunos como una regla de la libertad (147).

Marx señala este punto repetidas veces, por ej. cuando dice:

"Así pues si la forma económica, el cambio, establece la igualdad de los sujetos desde todos los aspectos, el contenido, la materia tanto individual como objetiva que impulsa al cambio, establece la libertad. Igualdad y libertad no sólo son pues respetadas en el cambio basado en el valor de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda igualdad y libertad"* (148).

En El Capital nos encontramos con expresiones parecidas:

"La esfera de la circulación o del intercambio de mercan-

* Subrayado mío.

cías, dentro de cuyas fronteras se mueve la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero paraíso de los derechos del hombre. En él sólo reina la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, ya que el comprador y el vendedor de una mercancía, por ej. la fuerza de trabajo, sólo se determinan a ello por su libre voluntad. Contratan como personas libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues se relacionan entre sí como poseedores de mercancías y cambian equivalente por equivalente. La propiedad pues cada uno sólo dispone de lo suyo. Bentham pues cada uno se preocupa sólo de lo suyo. La única fuerza que los une y los pone en relación es la de su egoísmo, de su provecho particular, de su interés privado. Y precisamente porque cada uno cuida solamente de sí mismo y no se preocupa de los demás, contribuyen todos en función de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia extremadamente astuta, para realizar el mutuo provecho, la conveniencia común, el interés general" (149).

En términos estrictos habría pues que decir que la idea de libertad es la idea que corresponde a las relaciones humanas dominantes en un modo de producción basado en individuos independientes. Sin embargo la especificidad de ese modo de producción hará que el lugar de la libertad no sea precisamente la propia producción sino la circulación, con las consecuencias que se derivan de ello.

En efecto en la producción propiamente dicha no hay lugar para la libertad, ya que en ella imperan unas relaciones de dominación que permiten al capitalista imponer unas determinadas modalidades de producción y de cooperación (150). Ciertamente esas formas de dominio están limitadas no sólo por la especificidad del propio trabajo sino como resultado de la oposición de los trabajadores, pero en último término en ella no cabe hablar de libertad individual sino en todo caso de solidaridad, de cooperación, etc...

En consecuencia por lo que se refiere al trabajador, éste no actúa libremente en la producción sino como trabajador asalariado, es decir trabajador sujeto a la dominación del capital, expresada en su sometimiento a la voluntad del capitalista concreto. Por lo que se refiere al capital el problema es más complejo, puesto que incluye la discusión en torno a la libre competencia. Sabemos que frente a las medidas proteccionistas y al corporativismo de los gremios, la defensa de la libertad de empresa se basó a menudo en la idea de libertad, considerada como rasgo peculiar de la personalidad humana; la necesaria compatibilidad de las libertades hacía pensable el que el desenvolvimiento libre de la competencia no haría más que traer beneficios al mercado, pues garantizaría el libre juego económico sin influencias distorsionadoras. Al mismo tiempo la independencia frente al Estado existente (el Estado feudal), era condición imprescindible para el buen funcionamiento de esa esfera.

Remedando esa vieja acepción Marx habla en El Capital de "industrias libres", en el sentido de empresas que no están reguladas por

el Estado o sobre las que no existe normativa legal alguna, es decir que, en principio, sólo están sujetas al arbitrio del empresario (151). La distinta valoración del Estado por parte de Marx frente a los librecambistas clásicos, hace que ese calificativo tenga para él, una acepción peyorativa.

No obstante, en un análisis más profundo se pone de relieve que de lo que realmente se trata en la libre competencia, no es de la libertad de los individuos, sino de la libertad de los capitales y, en último término, de la libertad del capital como relación social (152).

"La libre competencia es el desarrollo real del capital. A través de ella es puesta como necesidad exterior para el capital individual lo que corresponde a la naturaleza del capital, al modo de producción basado sobre el capital, a la naturaleza del capital. La coacción mutua que los capitales se ejercen en ella unos sobre otros, sobre el trabajo... etc, es el desarrollo libre y al mismo tiempo real de la riqueza en cuanto capital" (153).

En consecuencia tampoco puede decirse propiamente que el empresario sea libre, ya que sólo lo es en cuanto personificación del capital y en la medida en que su voluntad se ajusta, y hace ajustar a los demás a las leyes que rigen el dinamismo de la producción capitalista, aunque hay que reconocer que el capitalista goza de un cierto ámbito de libertad (independencia) que, siendo restringido, es incomparablemente mayor que el de los trabajadores, por más que deba

someterse cada vez en mayor medida, al control del Estado como representante de la colectividad, control, en el centro de cuyo debate se encuentra precisamente el viejo concepto de libertad ligado a la persona.

Hay sin embargo otro aspecto que me parece interesante. En el análisis de la relación entre el proceso de circulación y el proceso de producción hemos visto que ambos no son más que eslabones en el proceso general de reproducción del capital y que si bien la circulación supone un intercambio de equivalentes que a su vez implica la libertad de los participantes (154), esa esfera no es más que la realización de un valor generado en la producción, en la que la libertad no ocupa lugar ninguno. En consecuencia cabría pensar que esa libertad manifiesta en la circulación, igual que el conjunto de esta esfera, no es más que el presupuesto de realización, no de sí misma, sino del propio capital. En último término esta libertad, aunque real, es al mismo tiempo, profundamente ilusoria (155) y en definitiva, lo único auténticamente libre en ese modo de producción, es el capital.

En lo que se refiere al acto específico de cambio entre capital y trabajo (el contrato de trabajo), Marx resalta todavía con mayor claridad el carácter ambiguo (156) de esa libertad, ya que evidentemente se trata de una relación contraactual en la que ambos polos de la relación son formalmente libres e iguales. Sin embargo a lo largo de toda su obra se insiste continuamente en que, si una de las partes se decide a entrar en esta relación, es porque está obligada a ello en virtud de su carencia de medios de vida, carencia que como

ya he dicho, es consecuencia histórica de la disolución de las viejas formas comunales (157). A su vez, podríamos decir que si la otra parte se ve obligada a comprar fuerza de trabajo, es porque no puede esquivar las leyes de reproducción del capital.

En consecuencia cabe pensar que lo único libre en este modo de producción es el capital en cuanto relación social, es decir, es lo único realmente autónomo, desgajado de sus funciones sociales, condicionado únicamente por sus propias contradicciones internas. Todo lo demás, las Instituciones, los individuos, tanto trabajadores como capitalistas, ... etc, estarán condicionados por el dinamismo autoexpansivo del propio capital. Obviamente este planteamiento del problema de la libertad nos abocará de lleno a la temática de la enajenación, en unos términos no demasiado lejanos de los utilizados en los Manuscritos.

Hay sin embargo un segundo nivel de planteamiento del problema. Para Marx es evidente que la idea de libertad, en cuanto forma abstracta de representar unas nuevas relaciones humanas, ha jugado un papel de gran importancia histórica pues ha ayudado, precisamente, a disolver aquellas formas primitivas de dependencia personal, en que los individuos se encontraban sujetos, en condiciones cuasi naturales, a su ambiente natural y social. La libertad es, por tanto, una idea que se corresponde completamente con el nuevo sistema de relaciones basadas en el cambio y que, como hemos visto, tiene su lugar en él. En este sentido puede decirse que su valor positivo es haber contribuido eficazmente a la implantación de ese nuevo orden social,

cuya misión civilizadora he puesto antes de relieve (158).

Sin embargo eso no supone que las relaciones de dependencia hayan desaparecido, sino solamente que han adoptado otra forma, un carácter más mediato, en que la dependencia personal entre los individuos está mediatizada por su dependencia frente a las cosas. Según palabras del propio autor:

"Si se observa las relaciones sociales que engendra un sistema no desarrollado de cambio, de los valores de cambio y del dinero, o que corresponden a un grado de escaso desarrollo de los mismos, está claro desde el primer momento que los individuos, a pesar de que sus relaciones parezcan personales, únicamente se relacionan entre ellos como individuos en una determinación dada, como señor feudal y vasallo, etc (...). En las relaciones basadas en el dinero, con un sistema de cambio desarrollado (esta apariencia falsea la democracia) los lazos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de formación (...), son realmente destrazadas, hechas añicos; los individuos parecen entonces independientes (esta independencia es ante todo ilusión y significa más bien indiferencia), libres para enfrentarse los unos a los otros e intercambiar en esta libertad (...). La determinación que en el primer caso aparece como una limitación personal de un individuo por otro, es constituida en el último como una limitación material del individuo debida a una relación independiente de él y basada en sí misma (...). Estas relaciones de dependencia materiales, al

contrario de lo que ocurría con las personales se manifiestan de tal manera (la relación de dependencia material no es más que el conjunto de relaciones sociales que se oponen autónomamente a los individuos aparentemente independientes, es decir, sus propias relaciones de producción que se han independizado frente a ellos mismos) que los individuos ahora están dominados por abstracciones, mientras que antes dependían los unos de los otros" (159).

Así pues las relaciones de dependencia entre los individuos (y podríamos ampliarlo a sus relaciones con la Naturaleza) no han desaparecido, sino que han sido sustituidas por nuevas relaciones más mediadas, más distantes (160). No obstante, la conclusión de Marx es totalmente clara: eso no justifica la añoranza de la situación anterior (161); para él no cabe duda de que ahora el margen de maniobra es mucho más amplio, sino que lo que plantea es la reconversión de ese marco, la toma de conciencia de la socialidad humana como dato fundamental y la sustitución del sistema de la mútua independencia, que se trueca en total dependencia, por un nuevo sistema de cooperación consciente y voluntaria.

El valor positivo de la idea de libertad como independencia es, pues, el de haber contribuido a la génesis histórica del individuo y el de haber permitido la realización de su base material (162) (el modo de producción basado en el valor de cambio); su insuficiencia estriba en que una vez desarrollados estos supuestos, la independencia debe ceder el paso a la solidaridad.

"Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones comunitarias propias están también sometidas a su propio control comunitario, no son ningún producto de la naturaleza sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de la capacidad, a partir del cual esta individualidad resulta posible, presupone la producción basada en el valor de cambio que, juntamente con la generalización de la alienación del individuo de sí mismo y de los otros, produce también y por vez primera la generalización y universalización de sus relaciones y capacidades" (163).

La posibilidad de ese nuevo orden social, constituido como
"una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y que desplieguen sus múltiples fuerzas individuales de trabajo conscientemente como una fuerza social" (164),
corresponde realizarla al comunismo (165).

Libertad, circulación, enajenación.-

En la concepción marxiana del problema, libertad, circulación y enajenación son inseparables. Ya hemos visto que en este modo de producción la libertad tiene una significación restringida, equiparable a independencia, como única forma de libertad posible para los individuos (166). Por el contrario el valor de la libertad como autonomía, autonormatividad, quedaría únicamente reservado para el capital, en cuanto relación social autoconstituyente.

Esta forma restringida de libertad hemos visto que encuentra su lugar en la circulación, considerada como esfera del intercambio, base y lugar de aquella relación. Sin embargo esta esfera estaba totalmente condicionada y subordinada al movimiento expansivo del capital y por tanto, desde esta perspectiva, la libertad es totalmente ilusoria (sólo es válida "para el espectador" (167) afirma Marx repetidamente).

A su vez la esfera de la circulación es también el lugar de la enajenación, el ámbito donde esa independización se lleva a cabo, y cuya consecuencia es precisamente la independización de los individuos frente a sus relaciones o, a la inversa, de las relaciones (de producción) frente a los individuos.

"La circulación es el movimiento en que la venta (Entäusserung) general se presenta como apropiación general y la apropiación general como venta general. A pesar de que ahora la totalidad de ese movimiento se presenta como un proceso social y a pesar de que los momentos aislados de este movimiento parten de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, no obstante la totalidad del proceso se presenta como una conexión objetiva que surge naturalmente; ciertamente procede de la conexión recíproca de los individuos conscientes pero no se apoya en su conciencia ni está sometida a ella en cuanto totalidad. Su propio choque produce un poder social ajeno a ellos y que está por encima; su acción recíproca crea un proceso y un poder independiente de ellos. La circulación, puesto que es

una totalidad del proceso social, es la primera forma en que no sólo la relación social se presenta como algo independiente de los individuos (...) sino en que la totalidad del movimiento social se presenta así. La relación social de los individuos entre sí, en cuanto poder independiente sobre los individuos, es representada ahora como poder natural, como casualidad o de cualquier otra forma, cuando en realidad es un resultado necesario de que no parte del individuo social libre" (168).

Para Marx, esta enajenación no es superable más que cambiando el punto de partida, es decir, constituyendo una asociación libre de productores, que se plantee colectivamente la producción y reproducción de su propia vida con la preservación y el aumento de la riqueza (169).

Así pues, podríamos decir que:

1^a El concepto de libertad únicamente posible en el modo de producción capitalista y realmente actuante en él es el concepto de libertad = independencia, cuyas connotaciones históricamente positivas pone repetidamente de relieve, pero cuyas limitaciones consisten precisamente en contribuir a crear un mundo de enajenación global en que este individuo independiente y rico, creado a partir de él (170), es sometido a un poder extraño, el poder del capital, en cuanto relación social dominante y omniabarcadora (171).

2ª En cuanto tal, ese concepto, está en la base de este modo de producción, pues es presupuesto imprescindible del funcionamiento correcto del ámbito de la circulación, el cual a su vez constituye eslabón constitutivo del proceso global de reproducción del capital. A su vez, impregna también la relación capital/trabajo, en cuanto forma parte de este ámbito, relación en la que se basa realmente dicho modo de producción (a este nivel podríamos decir que el concepto de libertad = independencia personal, es el que permite la extracción de plusvalía).

3ª El otro matiz del concepto de libertad, en cuanto capacidad de autoconstitución, de autonormación o de autonomía, inseparable como hemos visto, en la génesis del concepto de aquel otro aspecto, es irrelevante, a nivel concreto, en este modo de producción, pues a los individuos en cuanto tales les está vedado todo tipo de autonormatividad, y sólo conviene propiamente al capital en cuanto relación social (él es el único que se autoconstituye y se autonorma en ese modo de producción) y a los individuos-capitalistas, en su función de tales (realizadores de capital). Desde este punto de vista el movimiento de la libertad = autonomía (capital) aparece como azar, casualidad y en último término como irracionalidad (172).

Individuo y sociedad.-

Frente a este estado de cosas Marx, como hemos visto, presenta la posibilidad de un nuevo orden socio-económico en que los individuos, asociados (173) voluntariamente, se planteen y resuelvan conscientemente su actividad productiva. Para él, en ese nuevo modo de produc-

ción la libertad se manifiesta esencialmente a dos niveles: 1ª en el trabajo (174), en cuanto actividad en que los hombres despliegan su potencialidad autoconstitutiva de un mundo propio, 2ª en el establecimiento de relaciones sociales de cooperación y de colaboración voluntaria (175).

Sin duda Marx añade una serie de consideraciones al primer punto. Ya en los Grundrisse se señala que el trabajo sólo sería manifestación y expresión de libertad:

- "1) si estuviera puesto en su carácter social,
- 2) si en su carácter científico, por lo que es al mismo tiempo trabajo general, no representa un esfuerzo del hombre considerado como fuerza natural adiestrada de una forma determinada, sino que lo pone como sujeto que aparece en el proceso de producción no en forma meramente natural, espontánea, sino como actividad que regula todas las fuerzas de la naturaleza" (176).

Socialidad y científicidad configuran pues, los rasgos de lo que podríamos llamar una actividad productiva libre, a partir de la posesión y el control colectivos de los medios de producción. En El Capital Marx pone en relación la posibilidad de este tipo de trabajo con la reducción o eliminación del trabajo necesario y por tanto, con el aumento de la productividad. En un pasaje muy conocido se dice:

"La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente su proceso de reproducción no depende, pues, de la duración del trabajo sobrante sino de su productivi-

dad y de las condiciones más o menos abundantes de producción en que se realice. El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más dignas y más adecuadas a su naturaleza humana. Pero, con todo ello, éste seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad que, sin embargo, sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad"* (177).

* Subrayado mío.

Así pues la posibilidad del trabajo como ámbito de libertad queda referido a la reducción de tiempo de trabajo necesario y a la possibilitación de tiempo libre, en condiciones no enajenadas, para la realización de la personalidad (178). Sin duda se trata de un grado de libertad relativo (179) si bien podríamos decir que conscientemente asumido y colectivamente establecido (180).

En lo que se refiere al tipo de relaciones que Marx considera constitutivas de ese modo de producción, ya he señalado que sus posiciones son quizá excesivamente generales para dibujar un modelo concreto, a pesar de la mayor concreción que se observa tras su reflexión sobre las experiencias de la Comuna de París. Aún así, creo que puede decirse que hay un rasgo fundamental y es el de que se trata de un modelo basado en la autogestión como forma organizativa correspondiente a una sociedad sin clases, es decir a una sociedad en la que no existan sectores dominantes, gracias precisamente a que la propiedad de los medios de producción sea colectiva. Las experiencias recientes han demostrado, como algún autor ha puesto de manifiesto (181), que esa propiedad colectiva, al menos si es por intermedio del Estado, no garantiza por sí misma la desaparición de aquellas relaciones sino que más bien puede contribuir a aumentarlas, aunque creo que la base del fenómeno habría que conectarla con la aparición de un nuevo tipo de alienación económica, aquella que se produce cuando la vida productiva de la comunidad sigue estando desgajada de las necesidades de ésta y convertida en proceso dotado de una finalidad interna (el aumento ininterrumpido de la riqueza), cuyos agentes y beneficiarios son únicamente los que controlan sus fuentes. Podríamos

decir que igual que el capital crea al capitalista, el socialismo de Estado genera al burócrata como agente de su poder.

Con todo cabría preguntarse si ese modo de producción representa realmente una profundización de la libertad (182) o lo que es lo mismo, hasta qué punto en él sigue siendo válido en el sentido de Marx, es decir sigue correspondiendo a relaciones realmente existentes y manteniendo su preminencia, el concepto de libertad. El problema es complejo pero, a mi modo de ver, habría que decir que en primer lugar el concepto de libertad en cuanto elemento configurador del individuo, es decir, en cuanto elemento constitutivo de un tipo de hombre no-dependiente y por tanto en lo que a primera vista podríamos llamar su valor negativo, mantendría o podría mantener su vigencia.

Quiero decir con ello que el concepto de libertad en cuanto índice práctico de la necesidad de disolver vínculos de dependencia natural o social enajenados (objetivizados) es muy posible que siguiera manteniendo su vigencia o incluso que se revitalizara (183). Sin embargo en el comunismo, al menos en la concepción marxiana originaria, esa independencia no podría ser el reflejo, ni abocar a unas relaciones de independización de los individuos en el seno de la producción, lo que conlleva que su socialidad se manifieste únicamente en el intercambio, sino al establecimiento de relaciones de cooperación y de solidaridad (184). De ese modo igual que la privatización de los medios de producción había sido históricamente un elemento determinante de la génesis del capitalismo, la cooperación cada vez más universal entre los individuos propiciada por el capitalismo era, pa-

ra Marx, factor determinante juntamente con otros, de la génesis histórica del socialismo.

Creo pues que el papel históricamente fundamental que había desempeñado el concepto de libertad en la génesis del capitalismo podría ser reemplazado por nuevos conceptos y valores, correspondientes a la génesis de nuevas relaciones, entre los cuales el de solidaridad o de cooperación voluntaria me parece llamado a ocupar un lugar fundamental. Ciertamente puede pensarse que el concepto de libertad es apto también para expresar estas nuevas relaciones, ya que, como hemos visto, su significado positivo como autonomía o autorealización, sólo es pensable, en términos marxianos, aplicándolo a la colectividad que se reproduce voluntariamente. Sin embargo me atrevería a decir que su connotación negativa es demasiado fuerte y todavía históricamente actuante y, por otra parte, su carga ideológica está todavía demasiado presente, como para que pueda cumplir eficazmente este papel.

Quizá la cuestión tomara otro cariz si en vez de analizar el concepto de libertad en lo que es su matriz económica, el modo de producción capitalista, lo hiciéramos en relación a lo que ha venido en llamarse las "formas de transición", es decir, aquellas formas o modelos económicos, el primero de los cuales es el socialismo en sentido estricto, que sin ser ya modelos propiamente capitalistas, no implican todavía una organización social comunista plenamente desarrollada y por consiguiente establecida sobre nuevas bases (y nuevos valores), sino que representan etapas transitorias en las que, junto a la génesis de nuevas formas y valores perduran todavía los an-

tiguos, a veces con peculiar persistencia.

Sin duda que ahí el problema de la libertad, no solamente se mantiene, en lo que tiene de configuración del individuo, sino que incluso adquiere una mayor virulencia, ya que la necesidad de proteger el ámbito de la individualidad que en el capitalismo forma parte del funcionamiento del propio sistema, puede verse poderosamente amenazada desde el momento en que el individuo no juega papel económico ninguno, en un sistema basado directamente en la colectividad o en la colectivización. Y algo que quizá para Marx pudiera parecer teóricamente difícil, como es la existencia de una cooperación-no-voluntaria en el socialismo, históricamente se ha demostrado como perfectamente posible y terriblemente consistente.

En otras palabras, la libertad en cuanto independencia, lo que implica, como hemos visto, la libertad como dominio en el otro polo de la relación, deja de tener vigencia, al menos teóricamente en un modo de producción basado en la cooperación y en la solidaridad, en el cual la inexistencia de clases y de relaciones de dominación, hacen superfluas estas formas relacionales. Por consiguiente Marx parece vislumbrar un tipo de sociedad en que el dominio conjunto de la producción puede ejercerse colectivamente de forma armónica o cuando menos no-antagónica, a partir de la eliminación de las clases. A su vez la eliminación de la circulación, parece eliminar la base económica misma de aquella independencia.

Así pues, tras la creación de riqueza propiciada por el capita-

lismo y tras la génesis de formas políticas y sociales de autogobierno por parte de las clases dominadas, Marx parece pensar que el proceso de recuperación colectiva por parte de la comunidad de sus fuentes de vida, no tiene por qué experimentar un retroceso que haga aparecer nuevamente una clase dominante, cuyo objetivo sea extraer plusvalor, sino que esta nueva forma de convivencia genera internamente los mecanismos correctores necesarios de sus propias deformaciones o insuficiencias. En consecuencia, en una interpretación literal de los textos marxianos, parece que no haya que hacer tanto hincapié en la libertad, cuanto en la planificación, la solidaridad, el control social, cierto que democráticamente ejercido, etc.

Frente a esa posición la existencia del llamado "socialismo real" creo que ha puesto sobre el tapete el problema de que aún si se dieran aquellas condiciones, eso no significa o no comporta automáticamente el pleno desarrollo de la personalidad de cada uno ni tampoco la inexistencia de relaciones de dominación que, por el contrario, pueden reproducirse, con nuevas características, en el interior de aquel modelo. Por consiguiente creo que aunque puede admitirse que en un modelo de comunismo desarrollado el problema de la libertad, en lo que tiene de desarrollo y de potenciación del individuo, muy posiblemente sea un problema superado al que no se oponen resistencias dignas de consideración, en cuanto que están privadas de toda base económica, esto no es así en los diversos periodos de transición ni puede tampoco ser así en tanto la escasez, a pesar de la acumulación capitalista, siga planteando como problema fundamental, el de la propia creación de riqueza.

Así pues y en consonancia con aquel famoso pasaje de El Capital al que antes me he referido, creo que difícilmente puede admitirse la pervivencia de un reino de la necesidad que es el reino de la producción y de la distribución del trabajo productivo que sin embargo, dé solución, automáticamente, a la inserción del individuo dentro de estas coordenadas. Quizá sólo la íntima interrelación entre automatización y gestión democrática en sentido pleno (autogestión) pudiera empezar a resolver el problema, pero mientras la explotación de la fuerza de trabajo sea la única o fundamental fuente de riqueza, creo que es obvio que el problema del individuo debe seguir planteándose y de hecho lo sigue haciendo.

Hay sin duda otro aspecto en la idea de la libertad, que es su valor como racionalización material, como realización plena que no solamente no se agota en aquella primera significación, sino que más bien al contrario, parece que es la destinada a realizarse únicamente en el socialismo (185). Es obvio que esa idea de la libertad no puede reducirse a una racionalidad meramente formal, anclada en lo legal, sino que atiende preferentemente a un tipo de racionalidad material, aquélla que pone la producción al servicio de las necesidades de los individuos, y la satisfacción y el enriquecimiento de éstas de acuerdo con los datos naturales mínimos y/o máximos de la producción, en un estadio histórico concreto. Se trata de lo que algún autor llama el materialismo positivo tendente a realizar el bienestar y la felicidad de los individuos (186).

En este sentido el concepto de libertad denotaría el carácter de

realización plena de sus potencialidades que la actividad humana puede presentar en un momento dado de la Historia de la Humanidad, aquél en que creadas sus condiciones materiales, hayan desaparecido las barreras (preferentemente sociales) que lo impiden. Sin duda que la actualización de las potencialidades humanas es una tarea infinita, pero Marx se referiría al comunismo, precisamente como la instauración de aquel modo de producción que haría posible un avance continuado e ininterrumpido en esta vía. A este nivel la libertad se traduciría en la conquista o en la implantación de un tipo nuevo de armonización entre los hombres y la naturaleza y los diferentes individuos entre sí, armonización posible para Marx, dada la eliminación de la base material en la que se generan los intereses contrapuestos y dada la consolidación de una nueva conciencia sobre los fines y objetivos generales.

Con todo creo que convendría matizar. Es claro que la idea de libertad puede tener también esa significación y en consecuencia puede defenderse la idoneidad de ese concepto en el socialismo. Pero me atrevería a decir:

1ª que ese planteamiento no encaja exactamente en el cuadro conceptual marxiano, desde el momento en que prescinde, hasta cierto punto, del rasgo definitorio de toda idea, el tipo de relaciones productivas que le corresponden. Así, mientras que el concepto de libertad aplicado al capitalismo se corresponde con un tipo muy determinado de relaciones productivas y designa, como hemos visto, un tipo específico de racionalidad, aplicado al socialismo mantiene un campo muy amplio de alusividad y, a mi modo de ver, poco rigor conceptual, ya que las

relaciones de producción no pueden estar basadas en la libertad sino en la solidaridad, la cooperación, etc. El que ésta no sea posible sin la previa independización de los sujetos so pena de convertirse en despotismo y en consecuencia deba tener carácter voluntario, es otra cuestión.

2ª En cuanto a su carácter global, la libertad tampoco me parece que sea un rasgo definitorio del modo de producción socialista, ya que en definitiva de lo que se trata es al revés, de mantener ligada esa esfera al conjunto de la vida social, estableciendo lazos conscientes de cooperación y de planificación y control económico, de modo que la economía se convierta en un sector más de dominio social frente a su real o supuesta espontaneidad actual (187).

3ª Es posible defender que ese tipo de relaciones materiales y ese tipo de relaciones interhumanas, constituyen el contenido auténtico de la libertad, en cuanto realización plena de las fuerzas humanas, realización que sólo es posible en estas coordenadas; sin embargo ahí me atrevería a decir que el concepto libertad se utiliza con una cierta variación en su contenido, pues ya no significa independencia, ni siquiera racionalidad (en el sentido legaliforme) sino más bien autorealización plena, identidad sujeto-objeto en una actividad objetivadora global, del conjunto de la Humanidad, que elimina las contradicciones. Hasta qué punto este concepto o esta reivindicación está más cerca de lo utópico, incluso tomándolo en su sentido positivo, es otra cuestión (188).

En mi opinión para que ese concepto de Libertad y de Razón, en esa su nueva significación, no quedara estéril, condenado a perderse en el vacío entre un ideal más o menos postulado (a veces incluso como recurso legitimador de actuaciones de muy otro signo) y el rechazo de un modo de producción concreto e inaceptable, que pretende, sin embargo, basarse en ellos, habría que profundizar en un análisis detallado de la interrelación existente entre ideas-intereses-necesidades, intentando buscar cuál es el carácter específico de aquellas nuevas relaciones sociales, por cuyo establecimiento los hombres se sienten impulsados a luchar en el presente, en un nuevo intento de realizar eso que llaman Libertad.

C O N C L U S I O N E S

Tercera Parte

1ª La crítica posterior de la Ideología alemana supone, a mi manera de ver, una nueva concepción de la Historia e implica resituarse en su marco a los pensadores antes citados. En esta obra se anuncia una teoría general de la Historia, según la cual los cambios históricos están determinados por la colisión entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, en otros términos por la lucha de clases. Por otra parte las relaciones imperantes en la estructura económica condicionan los fenómenos de las otras esferas de una formación económica-social dada, entre otros los fenómenos jurídicos y la conciencia (filosofía).

El viejo problema de la fundamentación del Derecho se transforma pues, en la explicación de las condiciones históricas de su surgimiento, ligándolo a un determinado modo de producción (el capitalismo) y en especial a unas determinadas relaciones de producción (la apropiación individual de los medios de producción y de los productos del trabajo a la que corresponde la propiedad privada). Para Marx el fenómeno del Derecho y del Estado modernos es inseparable del modo de producción basado en la propiedad privada y es coetáneo de su implantación.

Asimismo las distintas filosofías se explican como otras tantas formas de la conciencia que corresponden a una estructura económica

determinada, ya que en realidad la Filosofía no hace más que captar como ideas las relaciones sociales imperantes en una determinada formación económico-social. En consecuencia el contenido de todo sistema filosófico plasmaría idealmente las relaciones dominantes, absolutizándolas y privilegiándolas por encima de las demás. La filosofía de la libertad correspondería así a aquél modo de producción basado en la apropiación privada (independización de los individuos en la sociedad civil moderna) y en la libre iniciativa de los individuos.

El fenómeno de adecuación entre ideología (filosofía) y realidad económico-social sería, con todo, un fenómeno complejo en el que intervendrían otros factores como "el retraso histórico", la tradición cultural, etc... pero aún así cabe decir que para Marx y Engels, en términos generales, el contenido de una filosofía, sus ideas, sus temas, están ligados a las relaciones dominantes en una determinada situación, bien que se trate de las nuevas ideas de una clase ascendente que entran en colisión con los puntos de vista institucionalizados procedentes de una época anterior, bien que respondan a los intereses ya consolidados de una determinada clase dominante.

En consecuencia, el concepto de Libertad se transforma en un concepto ideológico cuya función es la de expresar idealmente la necesidad de liberarse (independizarse) de determinadas trabas que sienten los individuos en un determinado momento histórico. La defensa de la Libertad en el mundo moderno responde a la necesidad de la burguesía de liberarse de las trabas feudales, necesidad que en cuanto clase ascendente, comparte con el resto de la población y que se convierte en

el interés general dominante en la época. Así pues, hay que señalar que por debajo de los conceptos generales abstractos, esos autores buscan identificar aquellos procesos históricos cuyas necesidades se encuentran plasmadas en ellos de forma absolutizada (ideológica). La absolutización de determinadas relaciones, con lo que tiene de justificación, sería la función específica de la Filosofía.

2ª En estas coordenadas la valoración del pensamiento de Kant y de Fichte estará ligada al del movimiento histórico al cual pertenecen, es decir a la Revolución Francesa, considerada como el hecho histórico que marca el ascenso de una nueva clase y la consolidación de un nuevo orden económico. De ahí que su valoración sea doble: en cuanto portavoces de los intereses de la burguesía francesa revolucionaria aparecen despojados de esa pretensión de verdad permanente que es inherente a la Filosofía. En consecuencia sus puntos de vista sólo tendrían el valor de reflejar, reforzar o justificar una situación dada y mantendrían su validez en tanto esta situación se mantenga. Quiero decir que para Marx el principio de la libertad en que está basada aquella filosofía será todo lo válido que sea el sistema de producción en el que se inserta y al que presumiblemente justifica, pero no constituirá en sí y por sí, la última verdad sobre la naturaleza del hombre.

En contrapartida su valoración será todo lo positiva que sea la de la propia Revolución Francesa, que marca un momento de inflexión y avance en la Historia universal. Como es sabido, en el marxismo este acontecimiento histórico y el propio modo de producción capitalis-

ta que instauró, marcan una etapa superior con respecto al feudalismo, a pesar de que en sí mismos sean objeto de duras críticas. En múltiples ocasiones Marx señala que a Kant le corresponde un papel revolucionario en el pensamiento y le ensalzó por ello.

Por último hay que decir que el fenómeno Kant no será solamente explicable para Marx en virtud de esos presupuestos sino además debido al retraso histórico de Alemania, que es el que posibilita la sobreinfluencia histórica del mundo del pensamiento. En una situación históricamente atrasada Kant habría contribuido a elaborar el sistema de pensamiento correspondiente a la nueva situación histórica que se estaba gestando en su época. La presencia de estos movimientos históricos y la relativa distancia a la que se producían, habría posibilitado al máximo la reconstrucción filosófica correspondiente.

La valoración de Fichte como filósofo del Yo o del Espíritu separado de la Naturaleza, si bien en una perspectiva más inherente a la propia filosofía se mueve en estas mismas coordenadas, ya que en último término viene a sancionar la supuesta separación entre filosofía y realidad, conciencia y mundo y a teorizar sobre ella, no pudiendo salir de su aislamiento. De ahí para Marx el fracaso de la pretendida síntesis hegeliana.

3ª Las afirmaciones textuales de Marx sobre la filosofía kantiana y su papel histórico no podrían ser, con todo, la última palabra sobre el tema, ya que cabe encontrar en el propio marxismo al menos dos filones que nos llevarían a una cierta reminiscencia kantiana: primero la

investigación en torno a la posibilidad de un mundo en libertad, es decir de un mundo en que los individuos realicen conscientemente to das sus posibilidades; la investigación en torno a esa hipótesis se transforma en último término en la investigación en torno a la posibilidad del comunismo, cuyo rasgo diferencial con la "comunidad" kantiana es que, para Marx no es una idea reguladora sino que, está inscrito, históricamente como etapa que debe seguir al modo de producción capitalista.

En segundo lugar la problemática epistemológica marxiana basada en la separación entre mundo del conocimiento y mundo real (mundo histórico) y en los límites de la labor cognoscitiva, que es producción de conocimiento, recuerda en muchos aspectos la problemática epistemológica general de Kant, si bien en Marx la actividad cognoscitiva se enmarca en un ámbito de relaciones mucho más extenso que rebasa el esquema sujeto-objeto, insertándolo en el conjunto de la producción humana de la vida por medio de la transformación de la naturaleza.

Sin embargo la actitud epistemológica peculiar de Marx, como la de Kant, consiste en adoptar una actitud crítica frente a las construcciones conceptuales de las doctrinas anteriores. Baste recordar el ontologismo de los conceptos de la metafísica dogmática anterior a Kant o el trasfondo metafísico de los conceptos abstractos de la Economía política clásica, para darse cuenta de esa analogía. De ahí el carácter de "criticismo materialista" de la epistemología marxiana.

4^a En lo que respecta al concepto de libertad, el análisis del modo de producción capitalista que Marx desarrolla en sus obras de madurez, le demuestra que en él la libertad se reduce a su significado de independencia, independencia que, como hemos visto, caracteriza las relaciones propias de ese modo de producción tanto en lo que se refiere a la separación frente a la Naturaleza, como a la existente entre los diversos individuos, a la que se introduce entre la producción y las necesidades de la colectividad, la cual es resultado de la apropiación privada, pero al mismo tiempo contribuye a generar esa esfera económica autónoma, regida únicamente por su dinámica interna, que constituye el capital.

Con todo y a pesar de este significado restringido el concepto de libertad ha contribuido poderosamente a la génesis histórica de este modo de producción, en cuanto índice de la necesidad de disolver los viejos vínculos que ligaban tradicionalmente los hombres a sus condiciones naturales de existencia. La exigencia de libertad, ha sido pues un factor determinante de la disolución de las viejas formas comunales y un elemento importante en la constitución del sujeto libre sobre el que se apoya la economía capitalista. El que ese sujeto libre sea poco más que una construcción económico-jurídico-ideológica, que se ve constantemente amenazada y rebatida por la función, ya no libre, que le corresponde en el movimiento de conjunto de la reproducción capitalista, marcaría no solamente los límites de aquel concepto, sino su íntima contradictoriedad e incluso su carácter profundamente ilusorio.

Por otra parte el concepto de libertad como independencia es para Marx, un elemento importante en la constitución histórica del "individuo", que tras superar las limitaciones impuestas por el capitalismo, puede empezar a ser el auténtico soporte de un nuevo modo de producción, que posibilite tras su creación, su máxima expansión. Con todo hay que decir que para Marx, si bien el capitalismo crea el individuo, no contribuye a liberarle, ya que en este modo de producción la libertad en su sentido total no se aplica al individuo, sino al capital (precisamente una de sus constataciones es que no son los individuos los que en él son libres, ni trabajadores ni capitalistas, sino la propia relación social y productiva). De ahí la necesidad de recuperar ese ámbito independizado y ligarlo al conjunto y a los objetivos de la vida colectiva, en un movimiento de reapropiación que inaugura el socialismo, cuyas características y modalidades quedan todavía vagamente dibujadas.

Marx parece pues indicar que en el comunismo se daría una nueva síntesis entre individualidad y socialidad, en la que los rasgos anti-téticos del concepto de libertad vigente en la sociedad capitalista, serían susceptibles de desaparecer, en primer lugar porque la potenciación del individuo y por tanto el carácter individual de la libertad fuera un presupuesto del propio sistema, y en segundo lugar porque el aspecto dominante dejaría de ser el de la independencia para ser el de la racionalización de fines y de objetivos comunes al conjunto de la colectividad. Según sus propias palabras el antagonismo entre intereses privados e intereses generales estaría llamado a desaparecer en él, lo que haría posible la consecución de la libertad

como armonía general.

Sin embargo a mi modo de ver, este esquema del comunismo como realización de la libertad presentaría notables puntos débiles, a algunos de los cuales me he referido ya anteriormente en el texto y que espero poder clarificar todavía algo más en las páginas que siguen.

CONCLUSIONES GENERALES

A mi modo de ver el análisis precedente se podría resumir en una serie de conclusiones que podríamos formular de la siguiente forma:

I. EL CONCEPTO MARXIANO DE LIBERTAD

1ª ¿Qué es para Marx la libertad?

En mi opinión la libertad es para Marx, la expresión conceptual de unas determinadas relaciones que los hombres establecen entre sí, o desean establecer, al nivel básico, es decir al nivel de la producción.

Unas relaciones libres se caracterizan por dos rasgos fundamentales:

a) garantizan la independencia de los sujetos frente a las trabas naturales o sociales de todo tipo.

b) como resultado de esa misma independización generan un ámbito general, común a todos ellos y en el que se manifiesta su específica socialidad. Sus características propias hace de él el ámbito de la racionalidad.

Teóricamente podría pensarse, y de hecho Marx así lo refleja en sus primeras obras, que no tiene por qué darse ninguna incompatibilidad entre los dos caracteres o los dos aspectos de la libertad o, en otras

palabras, que la independización de los sujetos frente a la naturaleza y en sus relaciones mutuas no tiene por qué ser incompatible con la necesaria armonía que debe existir entre ellos y la naturaleza, y en sus relaciones recíprocas. Y así hemos visto que la defensa de la libertad en otros autores anteriores a Marx, como Kant o A. Smith, comporta siempre la creencia en una armonía general, como trasfondo teórico que hace concebible y defendible la existencia de la libertad de los individuos. A su vez, para esos autores la creación de ese ámbito general común no supone tampoco violación ninguna de las leyes naturales, sino prolongación del mundo natural, concordancia entre las leyes de la Razón y las leyes de la Naturaleza, etc.

He dicho que en un primer momento incluso el propio Marx podría haber pensado así. Me refiero al momento de su crítica de la especulación hegeliana y de la defensa de la democracia como recuperación por los hombres de su esencia genérica, como democracia radical que iría más allá de la esfera política, impregnando el conjunto de la vida de la comunidad, pero en la que la presencia de intereses antagónicos no ha alcanzado todavía pleno reconocimiento. Piénsese por ej. en las formulaciones sobre la emancipación humana en los Anales franco-alemanes.

Sin embargo el análisis histórico de esos dos fenómenos, la privatización de los sujetos a nivel económico y la estructura de la generalidad socio-económica creada a partir de ahí (la "sociedad civil") demuestra que aquellos dos aspectos de la libertad son incompatibles y que, por el contrario, la independización de los sujetos no se corresponde con la creación de un ámbito de armonía general sino con lo que

Marx denomina "alienación", hasta el punto de que el surgimiento de este fenómeno es precisamente consecuencia de aquella independización y está en relación directa con él: a mayor independencia de los individuos en la producción, más pregnante es el caracter alienado del mundo producido por ellos.

Así pues, para Marx el análisis histórico-concreto del funcionamiento de una economía "libre" (plasmado ya en su primer contacto con la Economía política en la época de los Manuscritos de París y ratificado y ampliado por sus estudios posteriores), arroja como resultado la constatación de la incompatibilidad entre independencia y creación de un ámbito común no-alienado, es decir no enfrentado a los propios individuos como un mundo que habiendo sido creado por ellos, se les presenta como algo ajeno y enemigo.

La libertad no sólo no ha creado racionalidad sino que ha generado alienación, que es además, inseparable de aquélla. Esta alienación abarca desde la génesis de un ámbito común pero sustraído a la voluntad y a la conciencia de los hombres que es precisamente el mercado, regido por leyes que no tienen nada que ver con una racionalidad propiamente humana, hasta la génesis de la alienación política que crea el Estado formal moderno, y más adelante, a la alienación ideológica que genera la falsa conciencia.

Resumiendo podríamos decir que para Marx, la libertad en este sentido (en cuanto independencia) es ruptura de la socialidad humana y por consiguiente es la generadora de una serie de manifestaciones deforma-

das de esa socialidad, que son las que salen a la superficie en los fenómenos de alienación. De todos ellos el fenómeno básico es el de la alienación económica que impregna a todos los demás haciendo que su característica específica, la vendibilidad, llegue a abarcar a todos los fenómenos de la vida social. En el marco de la economía de mercado, en que éste no es más que la expresión cosificada de una socialidad que queda fuera del control de los sujetos independizados en la producción, la vendibilidad se transforma en rasgo general de los fenómenos sociales y de las relaciones inter-humanas, sustituyendo todo tipo de cooperación o de colaboración entre los individuos.

A mi modo de ver el problema que se plantea dentro de este esquema es el de cómo conciliar, si es que esto es posible, los dos aspectos antes mencionados, es decir la independencia de los sujetos y la creación de un ámbito general que sin embargo, no genere alienación. Para Marx esto sólo es posible:

1ª si el nivel de riqueza social, alcanzado precedentemente, es suficientemente grande como para asegurar un alto grado de dominio sobre las barreras o los condicionamientos naturales, que dificultan el desarrollo de la actividad humana. En términos marxianos eso supone un considerable aumento y acumulación de riqueza, un alto desarrollo de la ciencia, etc.

2ª Si el desarrollo económico-social anterior ha fortalecido y creado nuevos lazos de solidaridad y de cooperación, que permiten rebasar y olvidar, relegándola al pasado, la importancia del individuo. A mi

modo de ver este aspecto es muy importante pues si bien el propio capitalismo genera cooperación en la producción, impone un modelo de disgregación social y de individualismo en todas las demás esferas, que anula en gran parte la eficacia histórica de aquel componente.

Así pues, el modelo socio-económico que Marx propone, que en su forma desarrollada corresponde al comunismo, representaría una forma de síntesis de individualidad y de socialidad, en el cual la importancia de la independización de los sujetos ha sido rebasada por la creación (básicamente en la producción) de nuevos sujetos, ya no individuales sino colectivos, lo que ofrece la base material para que en los niveles sobreestructurales los individuos suplan con la conciencia de la importancia y de la necesidad de la colaboración, y con el uso colectivo de la ciencia, el decaimiento en la defensa de la individualidad.

2ª El concepto de libertad es un concepto histórico

Antes de considerar este punto deberíamos distinguir entre el carácter general del concepto de libertad y su contenido conceptual propiamente dicho, al que me he referido en el apartado anterior. En cuanto concepto general su contenido es siempre el de una lucha de liberación determinada socio-económicamente, que determinados individuos concretos realizan en un momento dado. Ese contenido ha sido diferente en las diversas épocas históricas, respondiendo a las necesidades distintas que se planteaban en cada época.

Su núcleo está constituido por ser la expresión de un nivel de independencia y de socialidad dado, en relación a un momento histórico.

La conquista de ese nivel es el resultado de un determinado proceso de liberación, en que determinados individuos empíricamente existentes e históricamente condicionados eliminan ciertas barreras que se oponían al logro de esas cotas, ya posibles, en su trato social. Ciertamente las barreras no siempre han sido las mismas ni ese proceso se plantea ni se ha planteado constantemente y en todo momento, pero lo que no hay duda es que en el curso de la Historia la conquista de la Libertad ha sido siempre el modo como se ha manifestado a la conciencia de los hombres, una lucha concreta de liberación que determinados individuos (o si se prefiere determinadas clases) han emprendido en un momento dado.

Podríamos decir que en el esquema de la contraposición dialéctica entre fuerzas productivas/relaciones de producción, la realización de la libertad consistiría en la implantación de nuevas relaciones de producción, que eliminaran las barreras que suponían las relaciones anteriores ya caducas, y que permitieran sustituirlas por otras más acordes con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Sin embargo, este planteamiento es susceptible de provocar ciertas consecuencias:

1ª Refuerza una consideración evolucionista de la Historia, según la cual, el problema de la libertad se replantearía en todos aquellos momentos en que se agudizara la contradicción entre los dos elementos antes citados, lo cual si bien es históricamente cierto, al menos en la historia reciente, no permite captar la especificidad de las relaciones, que

corresponden a aquel concepto.

2ª Presenta la lucha por la libertad como una constante histórica, de modo que la Humanidad, en sus diferentes etapas habría ido alcanzando cada vez más altas cotas de libertad que culminarían en el socialismo/comunismo.

De ahí se deduce una imagen unitaria y casi teleológica de la Historia que, aunque cuenta con ciertas bases documentales en las propias formulaciones marxianas, y ha sido además la dominante en las interpretaciones, creo, como he señalado ya anteriormente, que es profundamente discutible. Por eso me inclino a pensar que, dentro del más estricto respeto a los textos del autor, esa interpretación adolece de un exceso de abstracción que le impide captar lo específico de este concepto y lo que de nuevo ha aportado en su aparición histórica, es decir favorece una interpretación en clave ideológica de este concepto, que disminuye su eficacia histórica.

En otras palabras, si pensamos la Historia como un proceso unitario en el que la Humanidad se ha ido progresivamente liberando de las trabas, primero naturales y luego sociales, que se oponían a su auto-realización, el concepto de libertad denotaría ese esfuerzo siempre históricamente concreto y económicamente determinado, pero siempre constante por alcanzar cotas más altas de autonormación y de plenitud de realización. Esta concepción, que como decía antes, está también en Marx, haría de la Libertad un objetivo todavía a realizar en la Historia, a cuyo logro correspondería el comunismo. Pero a mi modo de ver

la verificabilidad de esta concepción, que no su eficacia práctica, en un mundo profundamente marcado por los antagonismos, en el que el progreso en ciertos aspectos, está constantemente acompañado por el retroceso en otros, y en el que ciertamente faltan aquellos puntos en los que anclar esta visión unitaria, sería muy discutible.

Así pues, creo que habría que decir que si bien para Marx todo planteamiento de la libertad como problema y como meta a conseguir históricamente, es reducible a una lucha de liberación históricamente existente y económicamente determinada, hay que ser muy cauto en la afirmación recíproca, es decir en ver la Historia como un proceso constante de profundización en la libertad, ya que esto supondría no más que la formulación teóricamente conclusa de un proceso empírico, necesariamente abierto, no uniforme y seguramente no unidireccional.

Por otra parte, junto a esta visión creo que habría que señalar el carácter históricamente preciso y específico de este concepto, radicado en el núcleo conceptual que antes he señalado; y ahí habría que decir que el concepto de libertad, por englobar aquellos dos aspectos a los que antes me he referido, la independización y la creación de un ámbito general (racional), es la expresión más adecuada del tipo de relaciones dominantes, o que aspiran a serlo o que pasan por serlo, en el modo de producción capitalista, en el cual tanto el nivel de independización del individuo como la extensión y consistencia del ámbito de lo general, son muy superiores a las que se daban en las formaciones sociales anteriores.

Así pues, podríamos decir que para Marx la libertad es una idea propia del modo de producción capitalista, pues designa las relaciones específicas de ese modo de producción, lo que explicaría que haya sido el ideal dominante en la implantación de ese modelo socio-económico, y que haya aparecido como tal a la conciencia de los sectores sociales impulsores de este periodo histórico.

Para Marx la libertad no sólo es un concepto histórico en cuanto que su contenido está siempre determinado por el tipo de relaciones vigentes en un momento dado, sino que incluso en sus propias notas conceptuales, corresponde al tipo de relaciones imperantes en el modo de producción capitalista que es, de todos los que ha habido hasta este momento, el que ha alcanzado una síntesis de independencia y de socialidad (aunque alienada) más alta.

Desde este punto de vista habría que decir que la libertad, en cuanto idea que expresa relaciones de independencia entre los sujetos en la producción, es la forma correspondiente a las relaciones sociales del modo de producción capitalista, basada en la independización de los sujetos y en consecuencia en el establecimiento de lazos recíprocos basados en su voluntad libre, y que se expresan en el intercambio propio de la circulación de mercancías. Como veíamos antes, libertad e igualdad no sólo se realizan en la circulación de mercancías sino que son las ideas correspondientes a un modo de producción, que es un modo general de producción de mercancías.

Por otra parte históricamente, la reivindicación de libertad (in-

dependencia) de los individuos frente a sus formas naturales de existencia, ha sido un factor determinante de la disolución de las antiguas formas comunales, que mantenían los individuos unidos a sus fuentes tradicionales de vida, y por tanto un factor que ha generado esa disociación entre hombres y recursos, que ha permitido la acumulación en un lado de bienes materiales e instrumentos de producción, y en el otro de trabajadores desposeídos y por tanto, proclives o llamados a la proletarización.

En consecuencia, puede decirse que para Marx el concepto de libertad como independencia, es un elemento indispensable de la génesis histórica del capitalismo, en cuanto expresión ideal de la necesidad de disolución de vínculos naturales o cuasi naturales, que impedían o dificultaban la creación de los sujetos libres e independientes, que son la base de este modo de producción. Correlativamente, como veíamos antes, esa independización ha contribuido a crear una amplia esfera de producción social enajenada, que constituye el mercado, y que no es más que la globalidad aparente del proceso de reproducción del capital.

En último término la libertad no se ha limitado a ayudar a disolver aquellas formas primitivas de producción ligadas a la comunidad, sino que ha ayudado también a crear por medio de la "liberación del trabajo", es decir de la separación entre la actividad productiva y los sujetos de esta actividad con sus objetivos propios, un mundo de riqueza social que es apropiada, dirigida y controlada solamente por algunos sectores de la comunidad y que goza, incluso por encima de

ellos, de una dinámica propia, la dinámica de su propia expansión o reproducción ampliada.

Así pues, decía antes, la libertad es para Marx el distintivo del modo de producción capitalista, pero no sólo porque en éste los individuos sean libres, que lo son, aunque con determinados matices, sino porque en él la propia producción esta "liberada", está desgajada de la comunidad y se ha constituido en esfera autónoma, dinámica, sólo regida por sus propias leyes de reproducción. El viejo concepto de autorealización ha logrado plasmarse en la realidad, pero no en la realidad de los individuos, sino en la del capital, que se convierte en única realidad autónoma y omniabarcadora, con sus agentes concretos, los capitalistas.

Podríamos pues decir que:

1ª la libertad en cuanto índice de independencia o independización de los sujetos y en este sentido de creación del individuo, es propia del modo de producción capitalista, uno de cuyos logros es precisamente, para Marx, la creación histórica del individuo.

2ª en cuanto que esta independencia o independización lleva aparejada, ineludiblemente, la creación de un ámbito general alienado, la libertad es elemento básico e inseparable de la génesis del capital, entendido como riqueza social que es apropiada de forma privada y separada de los objetivos y necesidades de la comunidad que la produce.



En último término podríamos decir que la especificidad relacional que se refleja en el concepto de libertad y especialmente en su duplicidad, es la propia del modo de producción capitalista y de su peculiar síntesis entre independencia y alienación, racionalidad y dominación, sujeción y auto-reproducción. E incluso me atrevería a decir que sus límites, el que la independencia sea el máximo, si no el único, aspecto de la libertad posible para los individuos, y no para todos ni enteramente, responden según Marx, a los límites propios de este modo de producción.

3ª El concepto abstracto de libertad es un concepto ideológico.

Acabo de decir que el concepto de libertad expresa siempre unas determinadas relaciones que se establecen a nivel productivo o que se lucha históricamente por establecer, en cuyo caso la conquista de la libertad está más referida a la eliminación de ciertas relaciones antiguas, que a la especificidad de las nuevas que se trata de imponer. Pues bien, para Marx, el olvido de ese contenido concreto, socio-económico e histórico, es lo que caracteriza el concepto ideológico de libertad, en cuanto expresión general abstracta de aquellos contenidos particulares.

De este modo la libertad se transforma en una idea o un ideal de carácter pretendidamente autónomo, que aludiría a la capacidad del hombre para autonormarse, quizá no en el plano de la realidad material, pero sí al menos en lo que se refiere a lo más propio de su intimidad, el ámbito de la moralidad. De este modo la idea de libertad sufre una serie de transformaciones:

1ª Se olvida que la independencia es siempre una relación de distanciamiento frente a ciertas barreras naturales o sociales existentes históricamente, y se la transforma en la independencia general, abstracta, o incluso en la capacidad de independencia, más que en la independencia de hecho.

2ª Se ignora que la autonormación es un proceso que se lleva a cabo en la realidad y que produce unos efectos determinados, a los que es posible identificar como consecuencia de aquella autonomía, privilegiándose también la capacidad de autonomía, frente a la autonomía de hecho.

En consecuencia la libertad, caracterizada como capacidad de independencia y de autonomía, más que como autorrealización, se convierte en la hipótesis (idea) rectora del mundo moral, en cuanto mundo supraempírico, superpuesto al mundo material, al cual legitima, y al cual ayuda a construir.

Por otra parte hemos visto que Marx ponía de relieve, ya en la Ideología Alemana, como ese concepto abstracto de libertad, en el que se ha prescindido de todo contenido históricamente determinado, permite analogías con otros conceptos de libertad, quizá radicalmente diferentes, pero que en su concatenación, permiten legitimarlo, o lo que es lo mismo, engarzarlo en la ilustre tradición de la Libertad, en este caso de la libertad cristiana, con los consiguientes efectos tranquilizadores. Recuérdese por ej. la crítica del concepto kantiano como expresión ideológica de los intereses de clase de la burguesía france-

sa, o las burlas respecto a la equiparación stirneriana entre la libertad cristiana y la libertad burguesa.

Por el contrario, podríamos decir que el método de Marx sigue siempre el camino inverso, el de recuperar el contenido concreto, históricamente determinado de un concepto dado, mostrando su incardinación y su lugar en un determinado momento y como expresión de unos determinados intereses.

Sin embargo, este mismo método creo que permite plantear otro problema, que es el de la inevitabilidad o no, de la formulación ideológica de los intereses históricos. En otras palabras, vemos que si se abstrae del contenido concreto de los objetivos a perseguir, las rémoras o las barreras contra las que se lucha en un momento dado aparecen como la negación de la libertad, y aunque de hecho haya notables diferencias en el contenido de las diversas luchas, todas ellas se unifican bajo el denominador común de la lucha por la Libertad.

Este planteamiento que teóricamente puede ser salvado haciendo gala de una gran circunspección en los análisis históricos, sin embargo no hay duda de que actúa, y a veces con enorme eficacia, en la conciencia de los sujetos históricos que en un momento dado se plantean una determinada transformación en las relaciones sociales. Pensemos por ej. en el sin número de revoluciones que se han hecho en nombre de la Libertad y cuyas reivindicaciones y objetivos, si se contemplan de cerca, presentan en muchos casos, escasas semejanzas.

El problema creo pues que sería, el de hasta qué punto toda lucha de transformación lleva implícita una conciencia de sí misma como eliminación total de las barreras existentes y como absolutización del dominio humano sobre lo natural, con la consiguiente anulación de aquellas trabas sociales dimanantes de periodos anteriores. Me atrevería a decir que en este sentido el objetivo de conquista de la Libertad que aparece reiteradamente en la historia de las transformaciones sociales, cuando menos desde la Edad Moderna, está estrechamente ligado a la absolutización de determinados objetivos, los cuales aparecen como objetivos generales de toda la sociedad y por consiguiente como garantizadores de la armonía de todos y con ella de su libertad.

Posiblemente la dosis de escepticismo dominante ya a finales del S.XX, haga que las nuevas generaciones estén cada vez más distantes de este tipo de transformaciones globales y de objetivos generales, pretendidamente armonizadores, pero creo que lo que es cierto, es que al menos hasta el momento, toda lucha radical ha ido acompañada de la formulación en términos de absolutización de los objetivos de libertad a conquistar, objetivos que en muchos casos estaban más cerca de lo utópico que de lo políticamente realizable. Quizá tendríamos que admitir que este tipo de formulación es inseparable de toda lucha en profundidad y no hace más que expresar la *necesidad* de un cambio total, que adquiere caracteres de urgencia en un momento dado.

4ª. ¿Es la libertad un rasgo propio del socialismo/comunismo?

Ya he planteado anteriormente los dos aspectos de la libertad y su correspondencia con el modo de producción capitalista. Sin embargo

cabría todavía preguntarse si este concepto mantiene su vigencia, es decir conserva su valor en el socialismo y/o comunismo, lo cual en términos marxianos significa preguntar si este concepto expresa unas relaciones que se mantienen en este nuevo modo de producción, o si éstas han sido radicalmente alteradas.

Para ello habría que empezar recordando la diferencia entre socialismo y comunismo, en cuanto el primero se refiere al periodo de transición entre capitalismo y comunismo, mientras que el segundo define un modo de producción nuevo, totalmente desarrollado. Pues bien, ya antes he indicado que en lo que se refiere al comunismo, está basado en un tipo de relaciones de producción en que la independización de los sujetos ha sido sustituida por la cooperación y la colaboración voluntaria, la creación de un sujeto colectivo, etc. Este proceso que, como sabemos se había ya iniciado en el capitalismo, se acelera y cobra un rápido impulso, en opinión de Marx, en el comunismo, ya que está conscientemente favorecido e impulsado.

En consecuencia se puede decir que la individualidad no desempeña ningún papel económico en el comunismo, en el que ha desaparecido toda la esfera del intercambio, no rige la ley del valor y los individuos participan en un proceso colectivo de trabajo, cuyo reparto de funciones es también colectivamente asignado y controlado. El modo como se haga esto queda en la penumbra, pero en cualquier caso está claro que se trata de un modo de producción basado en la cooperación y en la solidaridad, y no en la independencia. Recuérdese la definición marxiana: Asociación libre de productores...

Por otra parte el comunismo se presenta como una superación del capitalismo, el cual como hemos visto estaba basado en la independencia de los particulares y en la creación de un ámbito general de intercambio. Este proceso, a pesar de las contradicciones y limitaciones a que estaba expuesto, era un elemento determinante para la creación de lo que Marx llamaba el "individuo", es decir el sujeto histórico, independiente de lazos sociales y naturales y rico en capacidades y necesidades, por tanto capaz de desarrollar al máximo todas sus potencialidades, una vez que hubieran desaparecido las trabas sociales que en el capitalismo se lo impedían.

Así pues, creo que se puede decir que para Marx este tipo de cooperación, de solidaridad, sólo es posible precisamente a partir de la creación de aquel individuo y parece descartar todo tipo de cooperación no-voluntaria o de despotismo como base del comunismo, ya que esto supondría considerarlo no como un perfeccionamiento del capitalismo, sino por el contrario como una regresión a formas sociales anteriores.

Pero existe además otra razón de tipo estructural. Marx supone que a partir del momento en que los medios de producción pasan a ser propiedad colectiva, lo cual sólo es posible tras un cierto desarrollo de la acumulación capitalista y tras un proceso histórico de génesis y de maduración de organizaciones de este tipo, la división en clases antagónicas desaparece, pues no existe ya ninguna clase que pueda someter a la otra, obligándola a generar plusvalía, máxime cuando la clase ascendente es aquella cuya tarea es proveer al conjunto de la comunidad.

A mi modo de ver este esquema teórico elimina el problema del individuo y con él el problema de la libertad, al menos en aquel primer aspecto de independencia, pues parece como si el individuo suplir ra con la conciencia de la importancia de los intereses colectivos (conciencia gestada históricamente y basada en un nuevo tipo de producción) cierta merma en el valor de su individualidad que, como tal, pertenecería al acervo del pasado. Por otra parte la inexistencia (imposibilitada teóricamente) de coacción, sustituiría la defensa de la individualidad por la práctica de la participación.

A mi modo de ver, este modelo podría ser teóricamente admisible; sin embargo los acontecimientos históricos han sido y son suficientemente duros, como para que al menos ciertos aspectos hubiera que analizarlos con algún detenimiento. Y en primer lugar creo que esto nos plantea el problema del socialismo como periodo de transición. Es decir, aún admitiendo que el comunismo esté basado en un tipo de relaciones que hagan supérflua la libertad ("una reliquia del pasado"), no hay duda que en los primeros momentos de esta transformación, especialmente si no tiene lugar en las condiciones históricas que Marx consideraba óptimas, ni la acumulación de riqueza es suficiente como para que el proceso económico sea automático, ni la intervención de la ciencia está suficientemente desarrollada, ni los órganos colectivos de poder están suficientemente institucionalizados como para que la defensa de la individualidad haya empezado a ser cosa del pasado.

En estas coordenadas es pues evidente que el problema de la liber tad como independencia, lo que supone la libertad como dominio en el

otro polo de la relación, seguirá planteándose e incluso puede adquirir particular virulencia, especialmente si la producción de riqueza sigue siendo el objetivo principal y por otra parte, si la reconversión de esta misma riqueza, sigue separada de los objetivos y de los fines colectivos de la comunidad.

En el fondo el problema que Marx se plantea es el de la extinción del problema de la libertad. Y de la necesidad de su defensa, no por la represión de la individualidad sino precisamente por lo contrario, porque la expansión y el desarrollo de la personalidad se haya transformado en un elemento natural del funcionamiento de la colectividad. Ya he señalado antes las condiciones que pueden hacer este proyecto teóricamente pensable, entre otras que la propiedad colectiva de los medios de producción sea colectivamente ejercida, lo cual es ya de por sí un problema, cuando menos un problema técnico, pero al mismo tiempo, hay que decir que históricamente la cuestión se ha planteado a otro nivel y es el de la anulación de la independencia personal y de la dependencia de las cosas, sustituyéndola por otras formas, quizá más complejas de dependencia personal colectiva, que por tanto, no han contribuido a eliminar, sino que en muchos casos, han agudizado la necesidad de libertad personal.

En cuanto al otro aspecto, el caracter de la libertad como autorrealización estaría, a mi modo de ver, estrechamente relacionado con la capacidad que tuviera este modo de producción para crear y mantener la riqueza sin generar explotación y por tanto, con su capacidad para unificar el conjunto de la sociedad en el logro de los objetivos genera-

les, y en la definición de sus propios fines.

5ª ¿Qué ocurre, para Marx, con el binomio Libertad/Razón?

Ya hemos visto anteriormente que desde el inicio de esta problemática el tema de la Libertad ha estado estrechamente vinculado con el de la Razón, y esto por varias cuestiones:

1ª porque a partir de la libertad parece, al menos teóricamente, que la racionalidad sea o deba ser el rasgo constitutivo de toda esfera general intersubjetiva, es decir parece que los individuos en función de su libertad sólo pueden cooperar a partir y de acuerdo con determinados principios que sean válidos para todos, y esto es precisamente lo que define la racionalidad.

2ª porque la propia exigencia de libertad personal está basada en el supuesto de que todo individuo está dotado de Razón, de forma que a pesar de su distanciamiento o de su separación del resto de la comunidad, sus consecuencias no deberán ir, al menos en principio, contra ella, siempre y cuando actúe racionalmente. La racionalidad es pues una condición del ejercicio individual de la libertad.

3ª porque la Libertad en general como capacidad de auto-realización de lo que podríamos llamar el conjunto de la Humanidad, tiene en la Razón su forma de llevarse a efecto, es decir de plasmarse en objetivos y en normas generales, universalmente válidas. Podríamos decir, que si bien la Libertad denota el carácter ontológico fundante de esta capacidad, la Razón ofrece la estructura capaz de llevarla a efecto, plasmán-

dola en actos prácticos de valor universal.

4^a por último me atrevería a decir que la Razón, considerada en sí misma, con su capacidad de síntesis, con su rechazo de las contradicciones y con su constante conciliación entre opuestos, ofrece el modelo conceptual de aquella armonía que es preciso suponer o cuando menos plantear, para hacer pensable la Libertad.

En consecuencia puede decirse que los conceptos de Libertad-Razón han constituido los dos polos de una problemática filosófica que, abierta en la Modernidad, se prolonga hasta nuestros días. Por lo que se refiere a Marx y a la posición que adopta frente a ella, creo que habría que decir que si bien en sus primeras obras parece aceptar esta identificación, tras la crítica a Hegel y quizá más en concreto, tras el descubrimiento de la contradictoriedad del concepto de libertad, el análisis de la alienación le aparta cada vez más de estos presupuestos.

En efecto, ya hemos visto como el estudio del funcionamiento de la libertad a nivel de la producción lleva al descubrimiento de todos los fenómenos de alienación generados por ella y por tanto demuestra la "irracionalidad", ínsita en aquel concepto. A partir de este momento el binomio Libertad-Razón queda destruido, pues es ya incluso teóricamente imposible seguir manteniendo que la defensa de la libertad va pareja con la implantación de la racionalidad, cuando por el contrario lo que irrumpe por todos los poros, a partir del nivel más básico, es la más palmaria irracionalidad.

Los análisis posteriores, especialmente en los Grundrisse y en El Capital creo que refuerzan esta opinión y ponen de relieve cómo libertad y racionalidad son incompatibles, provocando la restricción de la primera a su significado como independencia y la de la segunda al de racionalidad económica, es decir reproducción ampliada del capital, pero eliminando cualquier posibilidad de hacer coincidir en el marco de este modo de producción, la independencia de los individuos con el logro de una cierta racionalidad a nivel general, que ponga la riqueza al servicio de la comunidad. De ahí a mi modo de ver, la insistencia marxiana en que la Economía Política a partir de los clásicos es ideología, es decir es un intento de seguir preservando la racionalidad de la libertad que rige este modo de producción, cosa que desde su perspectiva resulta totalmente imposible.

En cuanto a su concepto de Razón, a nivel epistemológico hay que decir que no por ello Marx vuelve a una concepción del conocimiento como reflejo de la realidad, sino que mantiene su carácter activo como creador de conocimiento, que aparecería ante la conciencia como única creación suya, si bien limitando su espontaneidad a ser reproducción conceptual de una determinada realidad existente, cuya especificidad no puede captarse más que por esta vía.

En otras palabras, lo que Marx defiende es una concepción activa del conocimiento pero no una prioridad de lo pensado sobre lo existente, sino que lo primero sería reproducción de lo segundo, reproducción que es efecto del pensar pero que debe ser verificable y contrastable por comparación con el modelo estudiado. Por otra parte la propia

construcción teórica partiría de ciertos elementos (intuiciones y representaciones) que no son meros reflejos de la realidad, sino que están determinados histórica y conceptualmente por el campo cognoscitivo en el que actúan. De esta forma la espontaneidad del conocimiento vendría limitada, por un lado por la necesidad de verificación del constructo, de otra por la incardinación del conocimiento en el conjunto de los proyectos prácticos (entendido en sentido amplio) de un momento dado.

En cuanto al concepto de Libertad como espontaneidad habría que decir que el único sujeto al que conviene esta determinación es precisamente al Capital, en cuanto única realidad dotada de un movimiento espontáneo, cuya racionalidad, empero, se vería rebajada a la racionalidad puramente económica, es decir a la consecución de su propia valorización, en un movimiento continuado solamente regido por su constante reproducción en escala ampliada. Si por una parte, el Capital sería el único soporte de la Libertad, la racionalidad económica, la racionalidad del cálculo y el beneficio, sería por otra parte, la única racionalidad posible dentro de su marco.

II. EL LUGAR DE LA LIBERTAD

Siguiendo la evolución del pensamiento marxiano podríamos decir que la cuestión de la ubicación de la libertad, de la búsqueda de cuál sea el lugar propio de la libertad, va cambiando desde una primera localización en el Derecho, luego en la Historia, en la sociedad y en el trabajo y por último en la esfera de la producción. Veamos con más

detalle esta cuestión.

1ª En un primer momento, que abarcaría su época de estudiante y su primera crisis intelectual marcada por el paso al hegelianismo (1837), Marx sitúa la libertad en el Derecho, como esfera cuya función es precisamente la de hacer posible la compatibilidad de las libertades. Por otra parte esta esfera en sí misma sólo sería pensable como regulación institucional, necesariamente armónica o armonizadora de las libertades individuales.

El Derecho parte pues de la libertad individual, cuya existencia se encarga de regular, de forma que la libertad de todos sea compatible con la libertad de cada uno. A este respecto hay que hacer notar que Marx como Kant, acepta una división general del Derecho basada en el contrato, que se convierte en la figura jurídica básica.

Sin embargo la pregunta por la fundamentación del Derecho y la base de su legitimidad, así como su reducción al ámbito contractual, le convence de la insuficiencia de una consideración parcial de lo jurídico, que no lo integre en una realidad espiritual más amplia. La consecuencia de todo ello es la puesta en cuestión de toda pretendida autonomía del Derecho y la búsqueda de una filosofía que pueda dar razón también de los fenómenos jurídicos.

Por otra parte, el análisis de la separación existente entre ser y deber ser, le convence de la insuficiencia de una filosofía que no adopte una consideración global de la realidad, determinando su paso

al hegelianismo. Frente a aquella separación que considera peculiar y específica del idealismo, Marx toma posición por el peculiar "realismo hegeliano".

A partir de este momento, Marx abandona el estudio de la problemática jurídica para interesarse por los temas de Filosofía, en especial por la filosofía de la Historia, abiertos por Hegel. En consecuencia podríamos decir que a partir de este momento el lugar de la libertad es la Historia y más allá de ella, el proceso de autoconstitución de una realidad global y omniabarcadora de tipo espiritual, al modo hegeliano. La dimensión histórica y la dimensión ontológica del problema de la libertad, se unifican.

2ª En su momento de mayor hegelianismo, situado en los años de preparación de la Disertación doctoral y de ejercicio del periodismo como director de la Gaceta Renana (1838-1843), Marx sitúa la libertad en el Estado, al que entiende como instancia superior, configuradora de la vida social, en cuyo seno los individuos logran gozar del derecho a la libertad subjetiva participando del ámbito de la eticidad. Marx comparte pues las posiciones hegelianas, que ven en el Estado el lugar de la libertad concreta, en la que los diversos intereses se armonizan.

Sin embargo la crítica a Hegel de 1843 destruye ese pretendido lugar de la libertad, pues pone de relieve que el Estado no es más que una Institución, sólo pretendidamente general, que no solamente no configura al conjunto de la sociedad sino que ella misma es resultado de un fenómeno de alienación política, es decir de desgajamiento, de

separación entre la sociedad y el Estado, que se contrapone a aquélla como mera esfera formal y abstracta.

Como consecuencia de ello:

- a) - el concepto de libertad como "autonomía" no mistificada y por tanto, como autoconfiguración real y efectiva de la vida de la comunidad sólo es posible, si es que lo es, referido al conjunto de la colectividad y halla su expresión en un uso todavía vago de la palabra "democracia".
- b) - se impone un concepto restringido de la libertad como independencia, cuyo lugar es la sociedad civil, es decir la sociedad de los particulares de intereses contrapuestos, cuya estructura se propone Marx investigar.

Por tanto, el carácter unitario y racional de la Libertad se escinde en determinaciones contrapuestas, cuya posibilidad de reunificación es una tarea a plantear.

3ª Tras la crítica a Hegel el lugar de la libertad parece ser "la sociedad", entendida como la colectividad humana que se auto-produce y se reproduce autónomamente, cuya estructura Marx todavía no ha investigado, pero a la que se alude con los términos de "pueblo", de "democracia radical", etc.

Sin embargo el estudio de la Economía política y el contacto con los fenómenos sociales propios de la época, despiertan en Marx la comprensión del antagonismo inserto en la vida económica, a partir de la independización de los particulares en la producción. Este fenómeno, que de alguna manera estaba ya presente en la sociedad civil hegeliana, le lleva a profundizar en el análisis de lo que llama "situación de propiedad privada o de trabajo alienado", es decir en el análisis de una estructura productiva configurada por una actividad laboral que no es propiedad de los que la ejercen sino de otros, los cuales se la apropian en virtud de lo que Marx llama la privatización (es decir la propiedad privada) de los productos del trabajo.

El trabajo alienado es pues actividad laboral "privatizada", desvinculada de su función social y convertida en propiedad privada del que no la ejerce, pues ha sido vendida, enajenada, por el trabajador mismo. Las causas y los medios de esa alienación no aparecen todavía con suficiente claridad, aunque Marx llama la atención sobre el hecho de que la alienación es producto del propio trabajo alienado, es decir que es el propio trabajo vendido y ejecutado como mercancía, el que crea y recrea el conjunto de la alienación y por tanto, el poder que ejerce sobre él la "propiedad privada" (capital).

Así pues, el aspecto dominante de la libertad es el de independencia, que se expresa en la privatización, propiedad privada del trabajo y de sus productos. Frente a éste Marx desarrolla un nuevo concepto de trabajo como "objetivación genérica" que sería el nuevo lugar de la libertad, siempre y cuando en él esté puesto el carácter

de socialidad y de cientificidad, inherentes al trabajo "humano".

Por consiguiente puede decirse que el trabajo es el lugar de la libertad y que como tal, encierra en sí mismo el caracter antitético de aquel concepto, pues el trabajo privatizado (convertido en propiedad privada) y liberado de la colectividad, es precisamente el trabajo "libre" reinante en el modo de producción capitalista, el trabajo alienado, dirá Marx, asalariado, vendido y generador del conjunto de la alienación, que domina esta sociedad. Pero al mismo tiempo el trabajo es el instrumento de producción y reproducción de la vida humana, y por consiguiente él es el lugar de la libertad pues es el único que permite superar las trabas naturales y sociales a que está sujeta la humanidad, e incluso podríamos decir que es ya por sí mismo esta superación. Desde este punto de vista el trabajo es elemento de autorrealización y por consiguiente es sede de una libertad, no entendida como independencia, sino cuyo rasgo específico es por el contrario la socialidad.

• 4ª Los análisis posteriores y especialmente la profundización en el estudio de la estructura de la sociedad capitalista, contribuirán a clarificar aquellos puntos en que se produce la alienación y el papel que en ello le corresponde al concepto de libertad. Así, tanto en los Grundrisse como en El Capital se presta mayor atención a la contradictoriedad característica del modo de producción capitalista y al caracter antitético de su concepto de libertad, cuyo lugar propio resulta ser el proceso de circulación.

Ya antes me he referido a la distinción entre proceso de circulación y proceso de producción, cuya unidad constituye el capital, siendo de los dos el segundo aquél al que corresponde el papel dominante (pues en él es donde se genera la plusvalía), por más que el primero cumpla también su papel como realizador de plusvalía y por tanto como elemento integrante del proceso completo de reproducción del capital.

Sin embargo, decir que en el modo de producción capitalista la sede de la libertad es la esfera de la circulación, cuando ésta no es más que un eslabón en el currículum del capital, pero carece de toda autonomía propia, equivale a decir que esta libertad es algo profundamente ilusorio, aunque real, pues, en último término está condicionada por la dinámica del capital y no goza de autonomía propia.

Frente a ello, como ya sabemos, Marx propone un nuevo modo de producción en que la sede de la libertad sea la propia producción, en cuanto proceso de trabajo no-alienado, cuyas posibilidades de realización estarían ligadas a los caracteres del trabajo a los que anteriormente me he referido y a las potencialidades del nuevo tipo de sociedad que lo haría posible.

III. LA CRITICA A LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA

La evolución del pensamiento marxiano incluye, como creo que ha quedado de manifiesto en el presente trabajo, una profunda crítica de las posiciones en torno a este problema, de lo que podríamos llamar la

filosofía clásica alemana, representada por algunos de sus más ilustres personajes: Kant, Fichte y Hegel. Esta crítica, que empieza en 1837, se prosigue y se retoma en diferentes aspectos hasta 1845 y luego con posteriores matices, en el periodo de elaboración teórica que culmina en 1857,¹ casi no llega nunca a terminar, en especial en lo que se refiere a Hegel.

Ya antes, en las conclusiones parciales, he expuesto los rasgos fundamentales de esta crítica, sobre los que ahora no voy a insistir, para limitarme a plantear el siguiente problema: ¿podemos decir que la crítica de Marx alcanza realmente la problemática de Kant y de Fichte o supone una elaboración en paralelo o si se quiere a otro nivel, de algunos de los problemas que preocupaban a aquellos autores, que sin embargo no afecta al fondo de sus elaboraciones?

1^a En lo que respecta a Kant hemos visto que la crítica de Marx se centraba en la denuncia de su formalismo que impedía un correcto planteamiento de la relación entre ser y deber-ser, y al que se oponía la exigencia de una Razón material. Por otra parte, se le achacaba una notable falta de crítica frente a sus propios presupuestos, que no eran otros que los postulados de la burguesía revolucionaria francesa, despojados de su contenido concreto y convertidos en abstracciones filosóficas. Frente a ello veíamos que Marx elaboraba una epistemología crítica materialista y una teoría de la Historia en la que se incluía una determinada teoría de la ideología.

Sin embargo creo que es de rigor reconocer que Marx no entra en

una discusión filosófica con la propia problemática kantiana, sino que la circunscribe e incluso se puede pensar que demuestra su futilidad, pero en cualquier caso no entra en la problemática ética, que es el auténtico lugar donde se plantea para Kant, el problema de la libertad.

A mi modo de ver eso explicaría la posibilidad de recurrir a Kant para llenar el hueco de la ética marxista, tal como se dió en la 2ª Internacional, precisamente debido a que la síntesis entre individualidad y socialidad era una problemática cara a Kant, en la que podría tener asiento una teoría de la libertad que Marx no ha realizado. Y aunque realmente creo que en el marco de la teoría marxista, difícilmente se puede encontrar un lugar para la elaboración de una teoría filosófica de este tipo, lo cierto es que la falta de una crítica filosófica de aquellos conceptos y de una elaboración distinta de base materialista, ha podido permitir aquella extraña situación.

Asimismo, creo que hay que decir que hay una antropología que actúa en la base del pensamiento kantiano y que es también desconsiderada por Marx, ya sea por el origen jurídico de su crítica o por la influencia hegeliana, pero que en cualquier caso hace que el "corazón" de la problemática kantiana de la libertad quede sin tocar. Por supuesto que la teoría de la ideología puede explicar la futilidad de una teoría antropológica de este tipo e incluso de toda antropología, pero eso no significa que el problema no pueda seguir planteándose y que de hecho lo haga, como así ha sido.

En otras palabras, la falta de una crítica a este nivel podría contribuir a explicar, junto a otros factores, el recurrir a Kant para reelaborar una teoría sobre la posibilidad de síntesis entre individualidad y socialidad que para Marx no parece constituir un problema filosófico, pero que sin embargo ha planteado y plantea notables dificultades.

Resumiendo podríamos decir que Marx ha mostrado la insuficiencia de la fundamentación kantiana del Derecho, insuficiencia que, estaría inscrita en los propios límites de su concepto de Razón y que, por tanto, sería justificable desde el interior de su filosofía, e incluso que habría dado la vuelta al problema y que habría señalado cómo esta insuficiencia está anclada en una limitación del modo de producción en que está inserta y en las características específicas del modelo alemán; sin embargo hay que decir que esto no agota ni con mucho, las peculiaridades de la filosofía kantiana de la libertad, cuya influencia se ha hecho sentir históricamente sobre el propio marxismo.

2ª Por lo que se refiere a Fichte ya he señalado que Marx, muy posiblemente ignorara la especificidad de su pensamiento y que su visión de aquella filosofía fuera no solamente la propia de Hegel sino además la de la Izquierda hegeliana, cuyo fichteanismo es algo peculiar. Piénsese por ej. que las referencias a Fichte casi siempre están inmersas en la confrontación con B.Bauer y con su peculiar interpretación de Hegel, a la que se califica de fichteana.

Por otra parte ya he señalado que la doctrina del Yo, a pesar de plantear una elaboración propiamente filosófica del tema de la Libertad, es considerada no más que la forma abstracta de reflejar la separación entre el hombre y la naturaleza, cuya relación se ha dado siempre en la industria. Ya sólo ese dato creo que basta para ver la renuencia de Marx a entrar en una discusión propiamente filosófica sobre la yoidad y su constitutivo, etc.

Así pues, creo que hay que decir que Marx tampoco ha entrado en una discusión directa con el pensamiento de Fichte, lo que no obsta, como he señalado antes, para que algunos de aquellos planteamientos puedan hallar un eco en su obra, aunque creo que la semejanza entre Marx y Fichte es más una construcción historiográfica que un dato real de su propia historia biográfico-teórica.

3ª En cuanto a Hegel, el debate con su filosofía constituye en mi opinión el hilo conductor de la maduración del pensamiento marxiano y empaña su consideración no sólo de las filosofías anteriores como la kantiana y la fichteana, sino su propia comprensión de Feuerbach y posterior puesta en cuestión de la economía política.

Eso no significa que la crítica a Hegel no sea la más dura de todas, en la que no se ahorran epítetos ni burlas a su mistificación, su unilateralidad, su afán especulativo, su misticismo, sus sustituciones fraudulentas, etc..., pero, con todo creo que la referencia a Hegel, incluso negativa, es perceptible en todos los momentos significativos de la elaboración por Marx de su pensamiento propio.

En el Marx maduro, en el Marx de El Capital, es cierto que esta presencia se aminora, quizá porque se trata de un pensamiento ya elaborado, que se trata de corregir, modificar o perfeccionar en su propio interior, pero no de formular de un modo global. Es decir ya en esta época lo que se plantea es más bien una cuestión de coherencia interna de la teoría, de eliminación de posibles divergencias entre diversos aspectos o planteamientos temáticos, etc., pero no de una formulación global. Sin embargo, aún así creo que los rasgos de ciencia no-positiva sino anclada ontológicamente en una consideración global de la producción, son en gran parte, herencia hegeliana.

4ª Por último hay que decir que estas diversas críticas se enmarcan en la elaboración de una teoría de la ideología, que he esbozado ya anteriormente y sólo a partir de la cual son totalmente comprensibles. El esfuerzo de Marx en este sentido habría sido el de explicar a partir de su propia concepción de lo que es la ideología, las concepciones filosóficas de los autores a los que se oponía. Esta actitud que, como hemos visto, implicaba una cierta limitación en la discusión de las diversas temáticas, permitía, por otra parte, su elaboración en una nueva dirección, y ofrecía nuevos elementos para su discusión y su valoración.

534/65

N O T A S

NOTAS:

Primera Parte

- (1) E. TROELTSCH señala la importancia del principio de autonomía como problema filosófico que aparece en el s. XVII, en el marco de una ética natural, psicológicamente condicionada. V. "Die englischen Moralisten des 17 und 18. Jahrhunderts" (1903) aparecido en Realencyclopädie 13, (1903) y recogido en Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, p. 406.
- (2) En el terreno de la ética es conocida la admiración de Kant por Rousseau y su conocimiento de los empiristas ingleses (entre ellos Locke), aunque investigaciones recientes prueban que Locke conocía a su vez las doctrinas jurídicas alemanas anteriores a Kant, por ejemplo, Pufendorf, y que éste último, que había estado fuertemente influido por Hobbes, había recibido fuertes ataques de Leibniz, cuya doctrina era asimismo conocida y en parte seguida por Kant. El cuadro de influencias recíprocas es pues más complejo de lo que podría parecer en un primer momento. V.E. CASSIRER, Kant, vida y doctrina; N. BOBBIO, "Studi lockiani" y "Leibniz e Pufendorf", en Da Hobbes a Marx, pp. 86 y 129 ss.
- (3) El carácter decisivo o no, de la influencia de la Revolución Francesa sobre el pensamiento de Fichte, es uno de los rasgos capitales y más controvertidos de la investigación fichteana a partir del libro de X. LEON, Fichte et son temps.
- (4) "Hobbes, solo Hobbes non altri, e il iniziatore del giusnaturalismo moderno". N. BOBBIO, op. cit., p. 57. En realidad la discusión estaría en fijar el inicio de esta corriente en Hobbes (p. ej. BOBBIO) o en Grotius (p. ej. TROELTSCH). V.N. BOBBIO, "Hobbes e il giusnaturalismo", en op. cit., pp. 51 y ss. E. TROELTSCH, "Das spätschristliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht" (1911) aparecido en Historische Zeits, 106, (1911) y reproducido en Aufsätze, pp. 166-191.
- (5) "Los Principios Metafísicos de la teoría del Derecho, fruto así

de cerca de dos decenios de reflexión continuada, alcanzan inmediatamente una difusión y una resonancia como pocas obras en la historia de la literatura jurídica. Los últimos representantes del racionalismo iusnaturalista wolfiano ven en la construcción estrictamente formal del ideal jurídico por Kant, una nueva y definitiva posibilidad para la deducción abstracta del edificio entero del Derecho Natural; de otra parte, el nacimiento empirismo jurídico que, desde Montesquieu, imprime su sello a toda la segunda mitad del siglo, hace suya la fundamentación kantiana del valor vinculante del Derecho positivo, convirtiendo también la teoría crítica del Derecho en base filosófica de su propia doctrina. Así, desde dos puntos de vista radicalmente contrapuestos, la filosofía jurídica kantiana alcanza consagración, hasta conseguir rango de filosofía jurídica por antonomasia en los años que de modo más hondo van a influir en el destino del pensamiento jurídico europeo. Es preciso haber pasado la vista por la producción jurídica de esta época para percibir bajo qué formas tan diversas y por qué caminos tan dispares se filtra la teoría del derecho kantiana, influyendo decisivamente en la mayoría de las obras que ven la luz en los decenios siguientes a la aparición de los Principios Metafísicos. Son más de tres generaciones universitarias educadas en la obra jurídica de Kant. El número de textos, tratados y manuales jurídicos de inspiración kantiana que aparecen en este tiempo es, puede decirse, poco menos que inabarcable..." , F. GONZALEZ VICEN, Introducción, Prólogo y notas a la traducción de la "Introducción a la teoría del Derecho de I. KANT", pp. 13 y ss. Con pequeñas diferencias de matiz, otros autores coinciden también sustancialmente en la misma opinión. V.M.VILLEY, Préface a la "Metaphysique des moeurs" de I. Kant, trad. de A. Philonenko, p.8.

- (6) A medida que avanza el siglo XVIII el concepto de naturaleza humana que en un principio se identificaba casi totalmente con Razon o racionalidad, se va enriqueciendo e incorporando ciertos rasgos sensibles o pasionales, que derivarían de la naturaleza en cuanto fuente vital, no forzosa ni únicamente racional. V.F. MEINECKE, Die Entstehung des Historismus, p. 133.

- (7) Para E. TROELTSCH, "das Naturrecht oder genauer der Begriff eines sittlichen Naturgesetzes, aus dem alle rechtlichen und sozialen Regeln und Institutionen hervorgehen, ist eine Schöpfung der Stoa (...) Die Christen identifizierten das christliche Ideal der Freiheit des Gottes Kinder und der bedingungslosen Liebesgemeinschaft mit dem stoischen absoluten Naturgesetz...". "Das stoisch-christliche Naturrecht...", pp. 174-6. V. igualmente, F. GONZALEZ VICEN, "E. Bloch y el Derecho Natural", en Estudios de Filosofía del Derecho, pp. 357y ss.
- (8) F. MEINECKE, op. cit., p. 14.
- (9) V. TROELTSCH, op. cit., p. 384.
- (10) Pufendorf p. ej., habla del Derecho como la "matemática de la sociedad" y como veremos más adelante, Kant lo piensa también en analogía con las matemáticas y en especial con la geometría. V. Cap. 1ª, nota 2.
- (11) V. la denuncia de la "mistificación" propia del pensamiento ilustrado en M. HORKHEIMER y Th. ADORNO, Die Dialektik der Aufklärung, pp. 13-57.
- (12) "En este apriorismo del Derecho, en la exigencia de que existan normas jurídicas fundamentales inmutables y universales, se man tiene en sus comienzos la filosofía de las Luces firmemente" (sic), CASSIRER, E., La Filosofía de la Ilustración, p. 271
- (13) Para E. TROELTSCH "das moderne profane Naturrecht ist ähnlich wie das christliche und stoische Sozialideal ein Ideal, eine Ideengesetzgebung...", op. cit., p. 190.
- (14) "In Frankreich aber schritt die Aufklärungsbewegung ihrem grössten und verhängnisvollsten Siege, der Revolution von 1789, fast mit logischer Konsequenz entgegen (...) Aber dieselben abstrakten Prinzipien eines unveränderlichen Naturrechts, mit denen man welthistorisch wirksam jetzt kämpfte, liessen das geschichtliche Denken erstarren". op. cit., p. 195.

- (15) Sobre el valor del iusnaturalismo con su doctrina sobre los derechos humanos, para establecer la teoría de los límites del poder, V.N.BOBIO, op. cit., pp. 56 y ss. G. PECES BARBA analiza las concepciones generales subyacentes en esa doctrina en "La filosofía de los límites del poder en los ss. XVI y XVII", recogido en Libertad, Poder, Socialismo, pp. 21-76.
- (16) Piénsese p. ej. en la diferenciación hobbesiana entre el "pactum unionis" y el "pactum subiectionis", frente a la teoría roussoniana del pacto social. En Kant esta ambigüedad sería particularmente destacable. V. infra, pp. 35 y ss.
- (17) "So wird die lex naturae in dieser neuen Fassung die wissenschaftliche Form und ethische Theorie, in die der reife Erwerb der Jahrhunderte langen Emanzipation des Staates von der kirchlichen Kultur sowie der Ertrag der bisherigen weltlichen Jurisprudenz zu freier Bewegung eingeht, teils mit der Absicht rationaler Konstruktion der Staatseinheit und Staatssouveränität sowie einer dabei zu behauptenden ethisch-rechtlichen Selbständigkeit der Individuen, teils mit der Absicht einer rationalen Ableitung der Staats- und Kulturzwecke, die bald mehr utilitarisch in der Forderung der Wohlfahrt, bald mehr ideell in der Durchführung der Geltung der Rechtsidee als des höchsten weltlichen sittlichen Gutes bestehen", op. cit., pp. 385-6.
- (18) En su obra Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, M. WUNDT coloca a Kant entre los pensadores de la tercera generación de los ilustrados (1750-1780), pp. 265 y ss.
- (19) En relación a esto W. METZGER escribe: "So stand vom 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die Lehre vom Wesen und Sinn der Gesellschaft und des Staates geradezu im Vordergrund des wissenschaftlichen, vor allem des philosophischen Interesses (...) Vor allem nun sind es die Vertreter des deutschen Idealismus -den "Naturphilosophen" Schelling vielleicht allein ausgenommen- dem Gesellschaftsproblem ihre lebhafteste teilnahme zugewandt haben", Gesellschaft,

Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, pp. 1-2. V. en un sentido análogo las apreciaciones de E. WEIL, Problèmes kantians, esp. el trabajo "Histoire et politique", pp. 109-141.

- (20) "Da nun das Gesetze der Natur, gleichfalls erfordert dasjenige zu thun, was uns und unseren Zustand vollkommener machet (parag. 19); so verbindet uns unser Gewissen, unsere Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten. Und daher können wir auch das Gesetze der Natur ein Gesetze des Gewissens nennen (parag. 18). Weil nun aber das Gewissen aus der Vernunft entspringet (parag. 90); so ist dieses Gesetze des Gewissens, folgendes auch das Gesetze der Natur, dasjenige was uns unsere Vernunft lehret. Und daher wird auch das Gesetze der Natur die Aussage der Vernunft genennet", Vernünfftige Gedancken. Von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit (Deutsche Ethik). Gesammelte Werke, Abt. I, T. 4, Cap. 2^a, parag. 137, p. 76.
- (21) "Ipsa natura societatem inter homines instituit, ad societatem colendam eos obligat. Etenim nemo hominum solus se statumque suum perficere potest, quemadmodum debet (parag. 167, part. 1a, Phil. pract. univ.), sed unusquisque aliorum indiget auxilio, nec nisi conjunctis viribus perfectio ista obtineri potest (parag. 220, part. 1a, Phil. pract. univ.), ac ideo homines per ipsam essentiam atque naturam suam obligantur ad perfectionem suam statusque sui conjunctis viribus promovendam (parag. 221, part. 1a, Phil. pract. univ.). Quoniam itaque lex naturae imperat, ut homines velint conjunctis viribus perfectionem sui statusque sui promovere, atque adeo perinde sit ac si de hoc fine conjunctis viribus consequendo pactum iniissent (parag. 798, part. 3a, Iur. nat.); ipsa natura societatem inter homines instituit (parag. 1); quatenus ab hac obligatione naturali nemo sese liberare valet (parag. 674, part. 3a, Iur. Nat.); ipsa natura homines obligat ad societatem colendam", Ius naturae, Gesammelte Werke, Abt. II, T. 23, cap. 1^a, parag. 138, pp. 106-7. Una expresión parecida se encuentra en la llamada Deutsche Politik. V. Vernünfftige Gedancken von dem

gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem
gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseeligkeit des
menschlichen Geschlechts. la Parte, parag. 1.

N O T A S :
Capítulo Primero

- (1) "Die Rechtslehre als der erste Theil der Sittenlehre ist nun das wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle)gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müsste, um die Eintheilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlassliche Forderung ist) Vollständigkeit der Eintheilung des Empirischen aber unmöglich ist, (...); so wird der für den ersten Theil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck sein metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre..", M.S., p.205.
- (2) Según A. PHILONENKO, la consideración del Derecho como una forma especial de la Matemática se inscribe en la tradición de la escuela leibniziana y del racionalismo wolfiano, aunque no sea privativa de ella. Theorie et praxis dans la pensée moral et politique de Kant e de Fichte en 1793, p. 33.
- (3) "Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, heisst die Rechtslehre (Ius)". M.S., Einleitung, parag. A, p. 229.
- (4) En su obra El concepto de Derecho en Kant, K. LISSER pone de relieve la ubicación del Derecho entre el reino de la naturaleza y el mundo ético; de ahí la doble valoración de la ciencia jurídica, en analogía a las ciencias físico-matemáticas y como parte de la ética; pp. 10 y ss.
- (5) "Diese Gesetze der Freiheit heissen zun Unterschiede von Naturgesetzen moralisch . So fern sie nur auf blosse äusere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch". M.S., p. 214.

- (6) "Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d.i. objektive Gesetze der Freiheit, sind, und welche sagen was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden", K.r.V., A 802-B 830.
- (7) Entre los primeros véase A. TRUYOL Y SERRA, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, T.II, pp. 302 y ss. y entre los segundos algunos de los componentes de la moderna escuela jurídica italiana como N. BOBBIO, Diritto e Stato nel pensiero di E. Kant, p. 113., o U. CERRONI, Kant e la fondazione della categoria giuridica. V. igualmente M. VILLEY, Leçons d'histoire de la Philosophie du Droit, pp. 251 y ss.
- (8) "Was Rechtens sei (quid sit iuris), d.i. was die Gesetze an einen gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er (der Rechtsgelahrte) noch wohl angeben: aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen ...", M.S., Einleitung, parag.B, p. 229.
- (9) "Nur sofern sie als a priori gegründet und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze...", M.S., p. 215.
- (10) "Kant costituisce il laboratorio in cui si tenta la mediazione e saldatura delle due fondamentali correnti di pensiero per risolvere, si può dire, il giusnaturalismo in giusrazionalismo...", U. CERRONI, op. cit., p. 35 V. al respecto la sugerente obra de E. BLOCH, Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe, T. VI, especialmente el cap. 7^a, pp. 81-93.
- (11) "Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkür unangesehen dieser ihres Objekts angewandt, kann sie als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr

als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen...", M.S., p.214.

- (12) E. WEIL en su obra Problèmes kantians, señala que "L'universalité (il serait plus exact de dire: l'universalité) des maximes de l'individu, pure possibilité d'un système des lois non contradictoires entre elles...", p. 119.
- (13) "Dieses "formale" Kantische Rechtsprinzip (...) ist offensichtlich eine unmittelbare Anwendung der ersten Formel des kategorischen Imperativs auf die "Äusseren", d.h. soziale Lebenssphäre". W. METZGER, op.cit., p.83.
- (14) "Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann". M.S., Einleitung, parag. C, p. 230. Hay que notar que el término alemán recht significa igualmente "justo" y "conforme a derecho" y es utilizado por Kant con los dos significados. En el texto citado hay autores que traducen recht por "conforme a derecho", por ej. F. GONZALEZ VICEN en su traducción de la Introducción a la teoría del Derecho, p.80. Por el contrario otros autores traducen este término por "justo", por ej. A. PHILONENKO en La Métaphysique des moeurs, p. 104.
- (15) "Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann". M.S., Einleitung, parag. B, p. 230.
- (16) "Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle Äusserlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, (...); ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist". M.S., Einleitung, parag. C, p. 231.
- (17) "Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihren theoretischen) keine technisch, sondern bloss moralisch-praktische Lehre verstehen..." Idem. p. 218.

- (18) En el capítulo sobre el derecho real, Kant explica que no puede darse derecho en una cosa, sino sólo derecho entre las personas sobre el uso de las cosas. "Sonst müsste ich mir ein Recht in einer Sache so denken: als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungereimte Vorstellungsart ist". M.S., parag. 11, p. 261.
- (19) En su Introducción a la edición francesa de la Metafísica de las Costumbres, A. PHILONENKO señala la importancia del concepto de contrato en la teoría jurídica kantiana; v. pp. 46 y ss.
- (20) "Eine Eintheilung nach einem Princip a priori (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen". M.S., parag. 31, p. 284.
- (21) "Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet (...): theils weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch weil die letzte (das öffentliche Recht betreffende) eben jetzt so vielen Discussionen unterworfen.."; Idem, p. 209.
- (22) V. al respecto K. LISSER, op. cit., pp. 43 y ss.
- (23) Las modernas investigaciones en teoría del Derecho ponen de relieve la necesidad de separar estos dos aspectos de los fenómenos jurídicos, estudiando por una parte los problemas ligados a la validez del Derecho y por otra las cuestiones relacionadas con su valoración. V., entre otros, N. BOBBIO, Giurnaturalismo e positivismo giuridico; E. DIAZ, Sociología y Filosofía del Derecho; etc. Un análisis en profundidad de este tema nos llevaría al problema de la prescriptividad de los juicios morales y a la relación entre "hechos" y "valores" en el campo de las disciplinas éticas. V. J. MUGUERZA, La razón sin esperanza y J.S.P. HIERRO, Problemas del análisis del lenguaje moral.

- (24) Piénsese por ej. que del concepto de posesión Kant deduce la necesidad de forzar el establecimiento de la sociedad civil: "Wenn es rechtlich möglich sein muss, einen äusseren Gegenstand als das seine zu haben: so muss es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu nötigen mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten". M.S., Parag. 8, p. 256. Diversos autores han puesto de relieve la conexión interna entre Derecho y coacción en la Rechtslehre kantiana. V. G. LUMIA, La dottrina kantiana del Diritto e dello Stato, pp. 46 y ss.
- (25) "Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zusammen stimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit ist gleichsam die Construction jenes Begriffs, d.i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung." M.S., Einleitung, parag. E, p. 232.
- (26) "das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen". Idem., parag. 5, p. 249.
- (27) "hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben (dem Verstand) dadurch, dass wir sie das Vermögen der Principien nennen wollen. (...) so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf dem Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heissen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann". K.r.V., A 299 y 302 - B 356 y 359.
- (28) "... die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung (heisst) die Freiheit...", K.r.V., A 419 - B 447. "Dagegen verstehe ich unter Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen." Idem., A 532 - B 560.

- (29) "Nur das können wir wohl einsehen: dass (...) die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann.." . M. S., p. 226.
- (30) A. PHILONENKO señala que la clave de la inadecuación entre la teoría y la realidad en el mundo práctico reside precisamente en el carácter limitado del hombre. Theorie et praxis,..., p:26.
- (31) "Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen (vernünftiger Wesen überhaupt) ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. (...) so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft". KpV, A 74.
- (32) "Traditionelle und kritische Theorie", ZfS, VI, 2 (1937), recogido en Kritische Theorie, T.II., pp. 137-191.
- (33) El descrédito moderno del concepto de Razón arranca de las filosofías irracionalistas de principios de siglo y ha sido ampliado por la denuncia de su mistificación y de su inanidad tanto por lo que respecta a la Escuela de Frankfurt como a la moderna filosofía analítica. V.M.HORKHEIMER, Kritische Theorie y en especial los trabajos "Vernunft und Selbsterhaltung" (1942), recogido y traducido en Teoría crítica, pp. 141 y 176, y "Zum Begriff der Vernunft", en Sociológica, pp. 201-212. Sobre la crítica procedente de la filosofía analítica, V.J. MUGUERZA, op. cit., así como la respuesta de M.A. QUINTANILLA en "Sobre el concepto de Razón", Zona Abierta, 3 (1975), pp. 49-59. Asimismo, idem, A favor de la Razón.
- (34) "On en vient ainsi à admettre l'existence d'un droit naturel, qui ne serait en fait que le minimum de moralité objective, indispensable a la coexistence paisible des individus dans une société régie par les idées juridiques", G. VLACHOS, La pensée politique de Kant, p. 282.

- (35) "Denn es (die Metaphysik) ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet". K.r.V., Vorrede, A XX.
- (36) "Anstatt dessen (der Vorlesungen über Mathematik) tritt als neues Fach Sommer 1767 zuerst das Naturrecht auf". Kants Leben, p. 42. Sobre la evolución de la teoría kantiana del Derecho desde sus inicios hasta la formulación definitiva de 1797, V. W. BUSCH, Die Entstehung der kri tischen Rechtsphilosophie Kants.
- (37) "L'État, (...) loin d'être fondé sur la vertu, constitue la condition nécessaire (non suffisante) de l'existence de la morale dans le monde". E. WEIL, op. cit., p.118.
- (38) "La politique cesse, avec Kant, d' être une préoccupation pour les philosophes; elle devient, en même temps que l'histoire, problème philosophique,...", idem, p.140. En otro pasaje este mismo autor insiste: "Ou, pour être plus précis, ses représentants (de la philosophie moderne) veulent expliquer l'État et la société à partir de leurs causes,...", idem, p.110. El hecho de que estas causas no se analicen históricamente, sino en función de determinadas premisas teóricas, da a todas estas teorías un matiz especulativo peculiar. Sobre el carácter de esta reflexión V.L.KOFLER, Contribución a la historia de la sociedad burguesa, pp. 271 y ss.
- (39) "Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjectiv zufällig ist, ist gleichwohl objectiv, d.i. als Pflicht, nothwendig. Mithin giebt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äussere Erwerbung unterworfen ist".* M.S., parag. 15, p. 264.
- (40) "... einer Zustand, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äussere ist) zu Theil wird..", Idem, parag. 44, p.312.
- (41) "Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem

* Subrayado mío.

zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde)..<", Idem, p. 242.

- (42) "Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniss der Menschen, untereinander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann..<", Idem., parag. 44, pp. 305-6.
- (43) "Denn der Form nach enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, so fern dieser bloss nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur dass im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (...) gelangen"..<", Idem., parag. 44, p. 313.
- (44) "Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit (iniustus) sein, einander nur nach dem blossen Masse seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit (status iustitia vacuus).."., Idem., parag. 44, p. 312.
- (45) "Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniss untereinander heisst der bürgerliche (status civilis) und das Ganze derselben in Beziehung auf seine eigene Glieder der Staat (civitas).."., Idem., parag. 43, p. 311.
- (46) Más adelante veremos la transformación hegeliana de este concepto en el de "sociedad civil" y la crítica de Marx a ambos conceptos.
- (47) En un análisis muy detallado U.CERRONI concluye que "una società di questo tipo non può essere che una società politica, uno Stato", op. cit., p. 117.
- (48) "Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirte, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äussere Freiheit

aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wieder aufzunehmen.." * M.S., parag. 47, p. 315.

- (49) El propio concepto de "voluntad general" ha sufrido en manos de Kant una profunda transformación. V.p. ej.: "Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines a priori vereinigten (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann Anderen ~~eine~~ Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden.- Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand".* Idem., parag. 15, p.264.
- (50) El texto sigue diciendo: "... d.i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung (...) werkthätig vernünfteln (....) Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten, tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung der Satzes: "Alle Obrigkeit ist von Gott", welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprinzip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle". Idem., Allgemeine Anmerkung A, p. 318-9.
- (51) "Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann (...) ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss..", K.r.V., A 316, B 373. Sobre este punto son interesantes las consideraciones de G.VLACHOS, op. cit., pp. 116 y ss.

* Subrayado mío.

- (52) "Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (anima pacti originarii) enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und continuirlich dahin zu verändern, dass sie mit der einzig rechtmässigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republick, ihrer Wirkung nach zusammenstimme...", M.S., parag. 52, p. 340.
- (53) "Setzet: es gebe eine Freiheit im transcendentalen Verstande als eine besondere Art von Causalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen". KrV., A 445 - B 473.
- (54) "Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt dass es übrigens auch bloss erdichtet sein sollte, wenn man annimmt, dass unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blossen Gründen des Verstandes beruht, so doch, dass die Handlung in der Erscheinung dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Causalität gemäss sei", Idem., A 545 - B 573.
- (55) "Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint". Idem., A 553 - B 581.
- (56) "Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein". G.M.S., 2 Abschnitt, p. 427.
- (57) "Man muss wohl bemerken: dass wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit (...) haben darthun wollen; (...) ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen (...). Die Freiheit wird hier nur als transcendente Idee behandelt, (...). Dass nun diese Antinomie auf einem blossen Scheine beruhe, und das Natur

der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten könnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war". KrV., A557-8, B 585-6.

- (58) "Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transcendente Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben". Idem., A 534- B 562.
- (59) "Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, dass jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Causalität der Vernunft verbunden sei..". G.M.S., 3. Abschnitt, p. 458.
- (60) "Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten, d.i. transcendentalen Verstande". KpV., A 51; "...denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss) ist Freiheit". G.M.S., 3. Abschnitt, p. 452.
- (61) "Etwas anderes (...) tritt (...) nämlich dass es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber (...) wenigstens als möglich annehmen musste, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit am Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen". KpV., A 82.
- (62) "Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer

Satz a priori, der auf keiner weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist...", Idem., A 56. Igualmente: "Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen..." Idem., A 81.

- (63) "Damit man hier nicht Inconsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, dass das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können, so will ich nur erinnern, dass die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei". KpV., nota a A 6. Igualmente: "Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben..." G.M.S., 3. Abschnitt, p.450.
- (64) "Sie zeigt zugleich dass dieses Factum (worin sich reine Vernunft bei uns in der That praktisch beweiset) mit dem Bewusstsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sei..." KpV., A 72.
- (65) "... das Bewusstsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form der selben überhaupt, so fern sie Erkenntniss genannt werden soll". KrV., A 346 - B 404.
- (66) "Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können"..., KrV., B 132.
- (67) "Man könnte das Gewissen auch so definiren: es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft." R.G.bl.V., 4. Stück, parag. 4, p. 186.

- (68) "Das Verhältniss eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung, obzwar durch blosser Vernunft und deren objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heisst...", KpV, A 58.
- (69) "Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft", M.S., Tugendlehre, Einleitung, p. 400.
- (70) "Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist". R.G.bl.V., 4. Stück, parag.4, p. 185.
- (71) Ver el análisis kantiano de la "buena voluntad" (der gute Wille), G.M.S., 1. Abschnitt, pp. 393 y ss.
- (72) "Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei". Idem, 3. Abschnitt, pp. 458-9.
- (73) "Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hiér nun nicht: ob sie auch in der That verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloss das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft, dieser aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei", KpV., A 52.
- (74) "... diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen (...) sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen ". KrV., A 554-5, B 582-3. Igualmente: "Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden". G.M.S., 3. Abschnitt, p. 452.
- (75) "... so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft". Idem, 2. Abschnitt, p. 412.

- (76) "Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein". M.S., Einleitung, p. 211.
- (77) "Das Begehrungsvermögen (...) sofern mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heisst es Willkür". Idem, p. 213
- (78) "Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst". Idem, p.213.
- (79) "pathologisch afficirte Willkür..", KpV, A 57.
- (80) "Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heisst die freie Willkür". M.S., Einleitung, p. 213.
- (81) V. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 3. Buch, parag. 73 - 88, pp. 251 y ss.
- (82) V. Idem, parag. 82, pp. 268 y ss.
- (83) "Man sieht leicht ein, dass Leidenschaften, weil sie sich mit der ruhigsten Überlegung zusammenpaaren lassen, mithin nicht unbesonnen sein dürfen wie der Affect, daher auch nicht stürmisch und vorübergehend, sondern sich einwurzelnd, selbst mit dem Vernünfteln zusammen bestehen können, -der Freiheit den grössten Abbruch thun, und wenn der Affect ein Rausch ist, die Leidenschaft eine Krankheit sei, welche alle Arzneimittel verabscheut und daher viel schlimmer ist, als jene vorübergehende Gemüthsbewegungen, die doch wenigstens den Vorsatz rege machen, sich zu bessern; statt dessen die letztere eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt". Idem, parag. 80, pp. 265-6.
- (84) V. el famoso artículo "Was ist Aufklärung?", en Abhandlungen nach 1781, Werke, T. VIII, p. 33-42.

- (85) "... der Wille, der auf nichts Anderes, als bloss auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist". M.S., Einleitung, p. 226.
- (86) "... heiligen Willen, d.i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstrebenden Maximen fähig wäre...", KpV, A 57.
- (87) "Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit". KrV, A 534 - B562.
- (88) En su Introducción a la traducción francesa de la Metafísica de las Costumbres, A. PHILONENKO define el concepto kantiano de "albedrío" como "le déterminable dans la faculté de désirer", op. cit., p. 34.
- (89) "Nur die Willkür also kann frei genannt werden". M.S., Einleitung, p. 226.
- (90) "Das moralische Gesetz ist daher bei jenem ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältniss eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit..." KpV, A57.
- (91) "Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (libertas indifferentiae) definiert werden". M.S., Einleitung, p. 226
- (92) "Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann und nach der nöthwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll) eine moralische Welt". KrV, A 808 - B 836.
- (93) V. KrV, A 568 y ss. - B 596 y ss.

- (94) "... alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befasst, entsprängen". Idem, A 810 - B 838.

- (95) De ahí que un comentarista como G.VLACHOS pueda decir que "la liberté n'est pas la suppression du déterminisme naturel, mais la pénétration de ce déterminisme par un autre déterminisme, purement nouménal, dont le siège se situe dans la conscience du devoir". op. cit., p. 257.

N O T A S :
Capítulo Segundo

- (1) J.G.FICHTE, GNR, Einleitung, p. 323. Unos meses antes había aparecido una reseña de Fichte sobre este mismo escrito, en el Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, en la que ya planteaba sus puntos de contacto y sus diferencias con la doctrina kantiana. V. Gesamtausgabe, T.I., 3, pp. 221-228.
- (2) "... als er (der Verfasser dieser Schrift) nach völliger Vollendung der Grundlage seiner Rechtstheorie aus Principien der Wissenschaftslehre durch die höchstwichtige Schrift Kants: Zum ewigen Frieden, auf das angenehmste überrascht wurde". GNR, Einleitung, p. 323.
- (3) "C'est Fichte qui le premier aperçoit la nécessité de séparer droit et moral. Il lui faut donc rendre hommage. Il est probable que Kant a lu Le fondement du droit naturel de Fichte", dice A. PHILONENKO, en la Introducción a la traducción francesa de la Metafísica de las Costumbres, p. 37, nota 35.
- (4) v. la carta de Fiedler a Fichte de 1785 en la que se refiere a una carta anterior, en que éste habría defendido el determinismo e incluso le habría hablado de su intención de escribir algo sobre el tema. Carta de K.G. Fiedler a Fichte, de 28 de Enero de 1785. Gesamtausgabe, T.III, 1, pp. 9-10. La referencia de una carta anterior del propio Fichte en Idem, p. 8, nota a 1.1.
- (5) V. el tono desgarrado y el carácter acerbo de la crítica social contenida en las reflexiones conocidas como Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht, fechadas en Rammenau, 24 de Julio de 1788 y recogidas en Gesamtausgabe, T. II, 1, pp. 103-106. Sobre el pernicioso efecto del determinismo para la vida moral ver la opinión de Fichte en su carta a Achelis de Noviembre de 1790, Gesamtausgabe, T. III, 1, pp. 193-4.

- (6) La influencia de Spinoza en la evolución de Fichte ha sido tremendamente discutida. Según algunos autores faltan datos que atestigüen positivamente esta influencia que, por otra parte, no sería demasiado coherente con la personalidad y las posiciones del autor, V. en este sentido W. KABITZ, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie, p.6. Igualmente F. MEDICUS, Fichtes Leben, p. 12 y H. HEIMSOETH, Fichte, p. 17. Para estos tres autores el marco filosófico del determinismo de Fichte no se encontraría en el spinozismo sino en la filosofía leibiniziano-wolffiana. Por el contrario X. LEON defiende en su obra la presencia spinoziana en el pensamiento de Fichte, en gran parte por medio de Lessing. V. Fichte et son temps, T.I., pp. 55 y ss.
- (7) Casi todos los autores señalan la influencia del libro de HOMMEL, Alexander von Joch, Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen, al que se encontrarían todavía algunas referencias en Versuch einer Kritik aller Offenbarung y en Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Gesamtausgabe, T.I, 1, p. 139 y T. I, 4, p. 199. V.H. HEIMSOETH, op.cit., p. 18 y X. LEON, op.cit., p. 54, nota 1.
- (8) V. la carta de Fichte a su novia, Ma Johanna Rahn, del 5 de Septiembre de 1790: "Sage Deinem theuren Vater, den ich liebe, wie meinem: wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Principe disputirt hätten". Gesamtausgabe, T.III, 1, p. 171.
- (9) "Ich habe mich jetzt ganz in die kantische Philosophie geworfen: Anfangs aus Noth; ich gab eine Stunde über die Kritik der reinen Vernunft; nachher seit meiner Bekanntschaft mit der Kritik der praktischen Vernunft aus wahren Geschmack". Carta a Weißshuhn, Agosto-Septiembre de 1790. Gesamtausgabe, T. III, 1, p. 168.
- (10) V. p. ej. H. HEIMSOETH, op. cit., pp. 19 y ss.

- (11) "17) Dennoch kann es gewisse Augenblicke gebe, wo das Herz sich an der Speculation rächt; wo es sich zu dem als unerbittlich anerkannten Gotte mit heisser Sehnsucht wendet, als ob er eines Individuums wegen seinen grossen Plan ändern werde: wo die Empfindung einer sichtbaren Hilfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhöhung das ganze System zerrüttet --und, wenn das Gefühl des Misfallens Gottes an der Sünde allgemein ist-- wo eine dringende Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht. 18) Wie soll man einen solchen Menschen behandeln?. Im Felde der Speculation scheint er unüberwindlich. Mit Beweisen der Wahrheit der christlichen Religion ist ihm nicht beizukommen; denn diese gesteht er so sehr zu, als man sie ihm nur beweisen kann: aber er beruft sich auf die Unmöglichkeit, sie auf sein Individuum anzuwenden. Die Vortheile, die ihm dadurch entgehen, kann er einsehen; er kann sie mit der heissesten Sehnsucht wünschen; aber es ist ihm unmöglich, zu glauben. Das einzige Rettungsmittel für ihn wäre sich jene Speculationen über die Grenzlinie hinaus abzuschneiden. Aber kann er das, wann er will?. Wenn ihm die Trüglichkeit dieser Speculationen noch so überzeugend bewiesen wird, -kann ers? kann er es, wenn ihm diese Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verwebt ist?" Gesamtausgabe, T. II, 1. pp. 290-1. V. el análisis de este texto en X. LEON, op. cit., pp. 81 y ss.
- (12) "Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze von denen ich glaubte, sie seyen unumstösslich, sind mir umgestossen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z.B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht u.s.w. sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System giebt!. Doch was sage ich das Ihnen, der Sie es längst werden empfunden haben, wie ich!. Welch ein Segen für ein Zeitalter, in welchem die Moral von ihren Grundfesten aus zerstört, und der Begriff Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen war". Gesamtausgabe, T. III 1, p. 167.

- (13) V. Carta de Fichte a Ma Johanna Rahn, de 5 de Septiembre de 1790. Gesamtausgabe, Idem, p. 170. Cartas a Weissshuhn, de 27 de Septiembre y de Noviembre de 1790. Idem, p. 174 y 188 y ss. Carta a Achelis de Noviembre del mismo año. Idem, p. 195.
- (14) H. HEIMSOETH, op.cit., p.15.
- (15) A. PHILONENKO, dedica su obra Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, a estudiar la repercusión de la problemática de la "voluntad general" en la génesis del pensamiento fichteano.
- (16) "La philosophie fichtéenne du droit a pâti de deux voisinages, celui de Hegel qui l'a éclipsée par ses vastes visions historisantes, celui de Kant, considéré comme le chef de file des philosophies inspirées doublement par le moralisme et par les idées de la Révolution française". M. GUEROULT, "La doctrine fichtéenne du droit", en Etudes sur Fichte, p. 60.
- (17) "Wenn sich ferner unter einem bekannten Namen (dem der Philosophie) die Idee einer Wissenschaft vorfände, welche doch auch Wissenschaft sein oder werden will, und welche über den Platz, wo sie sich anbauen soll, mit sich nicht einig werden kann: so wäre es nicht unschicklich, ihr den aufgefundenen leeren Platz anzuweisen. Ob man sich bisher bei dem Worte Philosophie eben das gedacht habe oder nicht, thut überhaupt nichts zur Sache.... Die Nation, welche sie erfinden wird, wäre es wohl werth ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben; und sie könnte dann schlechthin die Wissenschaft oder die Wissenschaftslehre heissen. Die bisher sogenannte Philosophie wäre demnach die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt". U.B.W.L., Cap. 1^a, parag. 1^a, pp. 117-8.
- (18) "Die Wissenschaftslehre soll aber nicht nur sich selbst, sondern auch allen möglichen übrigen Wissenschaften ihre Form geben, und die Gültigkeit dieser Form für alle sicher stellen".* Idem, parag. 2, p. 123.

* Subrayado mío.

- (19) "Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatz zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen.." Idem, parag. 1ª, p. 112.
- (20) "Einen Begriff wissenschaftlich erörtern (...) nenne ich das, wenn man der Ort desselben im System der menschlichen Wissenschaften überhaupt angiebt, d.i. zeigt welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme und welchem andern sie durch denselben bestimmt werde". Idem, Cap. 2ª, parag. 3, p. 127.
- (21) "Mithin müsste, wenn unsre Voraussetzung richtig seyn, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige seyn, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt". Idem, Cap. 1ª, parag. 2ª, p. 124.
- (22) GNR, Einleitung, I, p. 317. Ver la referencia de F.MEDICUS a este punto en Fichte, p. 99.
- (23) V.X.LEON, op.cit, pp. 500 y ss.; L.PAREYSON, Fichte. Il sistema della libertà, pp. 242 y ss.
- (24) "Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen". U.B.W.L, Cap. 2ª, parag. 7, p. 147. Igualmente "Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem ursprünglichen und nothwendigen Verfahren, wodurch sein Ich und alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten". GNR, Einleitung, I, p. 316, nota.
- (25) A.PHILONENKO señala que la insistencia de Fichte en esta diferenciación se debe a su interés por distanciarse de la visión schellingniana de su pensamiento. La liberté humaine dans la philosophie de Fichte, pp. 79 y ss. V. igualmente el análisis de TH. ADORNO sobre el Yo Absoluto fichteano en Drei Studien über Hegel, Gesammelte Schriften, T. 5, pp. 263 y ss.

- (26) "Im Ich als intellectueller Anschauung liegt lediglich nur die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird (...) Das Ich, als Idee, ist das Vernunft Wesen (...), nur im praktischen Theile kann diese Idee aufgestellt werden, als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft". Z.E. in die WL., parag. 11, p. 266.
- (27) "Ohnerachtet ihres Realismus aber ist diese Wissenschaft nicht transcendent, sondern bleibt in ihren innersten Tiefen transcendental". Gr. d.g. W.L., 3a Parte, parag. 5, II, p. 411.
- (28) "Nun aber soll die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich in irgend einem Punkte angestossen, und in sich selbst zurückgetrieben werden; und das Ich soll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. Dass dies geschehe, als Faktum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es lässt allerdings sich darthun, dass es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewusstseyn möglich seyn soll". Ibidem, p. 408.
- (29) "Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d.i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich. Denkt man sich die Erzählung von dieser Thathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müsste sie etwa folgendermaassen ausgedrückt werden: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn". Idem., 1a Parte, parag. 1, pp. 260-1.
- (30) "Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, dass das Handelnde, und das Behandelte Eins sey, und eben dasselbe (...) darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisiert worden". GNR, Einleitung, I.p, 313.
- (31) "Wenn sie recht aufmerken, so werden sie finden, dass es das Handeln überhaupt, oder die Freiheit sey". Z.E. in die WL., parag. 5, p. 221.

- (32) "Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss". Gr. d.g. WL., 1a Parte, parag. 1, p. 259
- (33) "Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel". Idem, pp. 255-6.
- (34) Por el contrario el planteamiento de cual sea el fundamento de la necesidad de que el Yo se ponga a sí mismo y ponga el No-Yo, nos llevaría al problema de lo que R.KRONER llama las "paradojas del sistema fichteano", contra las que el propio Fichte advierte en la Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, pp. 411 y ss. V.R. KRONER; Von Kant bis Hegel, Vol. I, pp. 375 y ss. Asimismo es interesante el análisis de A.PHILONENKO sobre esta cuestión y su valoración de la posición de Kroner en La liberté humaine dans la philosophie de Fichte, pp. 159 y ss.
- (35) "Denn das Ich als Intelligenz ist zwar, insofern es dies schon ist, seinen besondern Bestimmungen nach innerhalb dieser Sphäre durch sich selbst bestimmt (....). Aber diese Sphäre selbst, überhaupt und an sich betrachtet, ist ihm nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm gesetzt". Gr. d. g. WL., 3a Parte, parag. 5, I, p. 386.
- (36) "eine vernünftige Ursache, so gewiss sie dies ist, entwirft sich den Begriff vom Produkte, das durch ihre Thätigkeit realisiert werden soll, und nach welchem es sich im Handeln richtet, und gleichsam auf denselben unablässig hinsieht. Dieser Begriff heisst der Begriff vom Zwecke". GNR, Cap. 1^a, parag. 3, p. 346. Sobre la importancia de este concepto para el posterior desarrollo de la doctrina fichteana, V.L. PAREYSON, op. cit., pp. 244 y ss.

- (37) "Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eignen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen". V.B.G., la Lección, p. 32.
- (38) En una obra posterior correspondiente a su última fase, en la Staatslehre (1813), Fichte define la libertad en los siguientes términos: "Freiheit heisst daher: keine Natur über dem Willen, er ihr einzig möglicher Schöpfer; darum überhaupt keine absolute Natur, keine, denn als Principiat. Wer eine absolute Natur behauptet, der kann höchstens der Intelligenz das Zusehen lassen...". Fichtes Werke, T.IV, pp. 384-5.
- (39) "Die vollkommene Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und -damit er mit sich selbst übereinstimmen könne- die Übereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen -den Begriffen, welche bestimmen wie sie seyn sollen- ist das letzte höchste Ziel des Menschen". V.B.G., la Lección, p. 31. Igualmente F.MEDICUS, Fichte, p. 97.
- (40) "Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft seyn". GNR, Einleitung, II, p. 319.
- (41) M.GUEROULT, en el artículo citado, define como sigue el lugar del Derecho en el conjunto de la filosofía fichteana: "Autrement dit, si le droit appartient à la philosophie pratique, il en est la partie théorique. Toute philosophie théorique consiste, en effet à déduire la causalité d'un non-moi sur le moi comme condition nécessaire de facultés dans le moi. Or, le système du droit consiste à déduire un certain non-moi (celui des individus, celui de l'État, etc.) comme condition nécessaire dans le moi d'une faculté d'exercer librement une action sur le non-moi; il s'occupe uniquement de déduire la réalité de cette activité et les conditions de son exercice; il montre dans le rapport de droit ce sans quoi l'être même de cette activité serait impossible". Op.cit., p. 61

- (42) "Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander". GNR, Einleitung, II, p. 319.
- (43) "... il concetto del diritto non si identifica con la categoria del moralmente lecito e non proibito, mediante il concetto di una legge permissiva, ma si basa su una sfera propria, ch' è la socialità." L.PAREYSON, op. cit., p. 231.
- (44) "Ein Körper wie der beschriebene, an dessen Fortdauer und Identität wir die Fortdauer und Identität unsrer Persönlichkeit knüpfen; den wir als ein geschlossnes artikulirtes Ganzes, und uns in demselben als Ursache unmittelbar durch unsern Willen setzen, ist dasjenige, was wir unsern Leib nennen"... GNR, parag. 5, p. 365.
- (45) "Auf diesem Gebiete (der Sinnenwelt) ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen, als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen, als Erscheinung, ist identisch mit seinem Leibe (dieser ist Repräsentant des Ich in der Sinnenwelt: und, wo nur auf die Sinnenwelt gesehen wird, selbst das Ich)". Idem, parag. 11, p. 405.
- (46) "Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen". Idem, parag. 3, p. 340.
- (47) "Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt". Idem, parag. 4, p. 349.
- (48) A.PHILONENKO lo define como "la condition de possibilité du monde de la liberté". La liberté humaine..., p. 41.
- (49) "Man nehme an, gewiss wissen heisse nichts anders als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben.." Ü.B.WL., parag. 2, p.123.

- (50) "Alle diese Formen werden rechtskräftig durch das Gesetz, d.i. durch den ursprünglichen Willen der Gemeinde, die sich eine Constitution giebt". CMR, parag. 16, VI, p. 442. Es de notar que el autor utiliza el término francés "Constitution" y no el alemán "Verfassung", para designar el carácter de la Constitución como ley fundamental.
- (51) "Kein Zwangsrecht ohne ein Recht des Gerichts..", Idem, parag. 8, p. 391.
- (52) En sus escritos posteriores Fichte insiste con mayor fuerza en el carácter provisional del Estado y en su progresiva disolución en el seno de la "comunidad cristiana". Por ej. en la Staatslehre de 1813 se lee lo siguiente: "Auf diese Weise wird irgend einmal irgendwo im Reiche des Christenthumes die hergebrachte Zwangsregierung allmählig einschlafen, weil sie durchaus nichts mehr zu thun findet. Was der gute und wackere Mensch schon jetzt kann, und wovon es unter uns nicht an Beispielen fehlt, dem Richter, der Polizei, und aller nöthigenden Gewalt mit sich gar kein Geschäft zu machen, das werden sie dann alle so halten, und so wird denn die Obrigkeit Jahr aus Jahr kein Geschäft finden. Die Angestellten werden sich darum ein anderes suchen: und es ist zu hoffen, dass der Übrigbleibende, der etwa durch Geburt für diesen Platz sich bestimmt hält, wenn auch etwa in einer künftigen Generation, müde werden wird, eine Prätension fortzusetzen, von der kein Mensch ausser ihm mehr Kunde nimmt. So wird der dermalige Zwangsstaat ohne alle Kraftäusserung gegen ihn an seiner eigenen, durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben...". op. cit., p. 599. V. al respecto, E. BLOCH, op. cit., pp. 91-2.
- (53) "Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt". V.B.G., 2a Lección, p. 37. No creo que sea necesario insistir en que Fichte no se refiere a la comunidad empírica, sino a la "comunidad-de-las-personas."
- (54) Fichte expone con mayor detalle su concepción de las tareas comunitarias que debe cumplir el Estado en el escrito que

publicó en 1800, como anexo de su teoría jurídica, titulado "Der geschlossene Handelsstaat". V. Fichtes Werke, T.III, pp. 386-513. Para un análisis de esta obra, su marco histórico de referencia y sus consecuencias, V. X.LEON, op.cit., T. II, 1ª parte, pp. 58-120.

- (55) V. al respecto J.DROZ y otros: Historia general del socialismo, Vol. I, pp. 412-416; G.D.H.COLE, Historia del pensamiento socialista, T.I, pp. 223-226; M.BEER, Historia general del socialismo, pp. 244-246, etc.
- (56) En una carta a Reinhold de 1799, en plena polémica sobre el ateísmo, el propio Fichte explica su posición: .. "Ich habe nie geglaubt, dass sie meinen vorgeblichen Atheismus verfolgen; sie verfolgen in mir einen Freidenker, der anfängt sich verständlich zu machen (Kants Glück war seine Obscurität) und einen verschrienen Demokraten; es erschreckt, sie wie ein Gespenst, die Selbstständigkeit, die, wie sie dunkel ahnen, meine Philosophie wekt. (....) Es kann nicht leicht jemand von den Franzosen, u. den republicanisirten Deutschen schlimmer denken, denn ich. Aber es ist leider dahin gekommen, dass jeder Biedermann wünschen muss, dass, so schlimm auch die Praxis derselben ist, sie doch um ihren Principien willen, den Sieg davon tragen möchten". 22 de Mayo de 1799. Gesamtausgabe, T.III, 3, pp. 356-8.
- (57) "Il s'agit d'établir comment le droit et la structure des institutions juridiques se produisent nécessairement de par la nature même du moi(....) Il ne s'agit donc plus de partir, comme Rousseau, d'une affirmation gratuite, de ce postulat "l'homme naît libre" pour imaginer ensuite les institutions qui pourraient sauvegarder son activité libre, mais de donner la genèse intime de cette activité même pour en dévoiler la structure à partir de la nature du moi et pour poser tout ce qu'impliquent nécessairement le déploiement et l'application possibles de cette activité". op.cit., p. 62.
- (58) W.METZGER señala el sorprendente parecido entre ciertos aspectos de la teoría jurídica fichteana y la del jurista A. Feuerbach, representante de esta última corriente. op.cit., p. 151.

- (59) H.HEIMSOETH, op. cit., p. 172.
- (60) "mit ihr ist die Abschaffung der Natur im Naturrecht des deutschen Idealismus vollendet". op. cit., p. 91.
- (61) "Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu seyn". GNR, parag. 10, p.404.
- (62) "Leben zu können ist das absolute, unveräusserliche Eigenthum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objekte zugestanden worden ausschliessend für einen gewissen Gebrauch, haben wir gesehen. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauchs ist der, leben zu können. Die Erreichung dieses Zwecks ist garantirt; die ist der Geist des Eigenthumsvertrags. Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können. Alle Einzelne haben mit allen Einzelnen diesen Vertrag geschlossen. Alle haben sonach allen versprochen, dass ihre Arbeit wirklich das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks seyn soll: und der Staat muss dafür Anstalten treffen", GNR, parag. 18, p. 22. M.GUEROULT plantea que en estas afirmaciones y especialmente en la obra Der geschlossene Handelsstaat (1800) es perceptible la influencia de los fisiócratas y de A. Smith, la traducción de cuya obra Sobre la riqueza de las naciones acababa Garve de publicar. Op. cit., p. 70.
- (63) En la obra Theorie et praxis... de A.PHILONENKO, la parte dedicada a Fichte trata de esta problemática. Igualmente en la La liberté humaine... el autor repite este planteamiento. Pp. 21 y ss.
- (64) El concepto de realidad como actividad está tratado especulativamente en la atribución de toda realidad al Yo (Gr. d. q. WL., pp. 285 y ss.). La ligazón entre conciencia de la realidad del mundo y acción práctica, está tratada a su vez en Die Bestimmung des Menschen, Fichtes Werke, T. II, pp. 299 y ss. y GNR, parag. 2ª, pp. 335 y ss.

- (65) W.METZGER, op. cit., p. 118.
- (66) "Es ist eine bedenkliche Frage an die Philosophie, die sie, meines Wissens, noch nirgends gelöst hat: wie kommen wir dazu auf einige Gegenstände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit überzutragen, auf andere nicht?; welches ist der charakteristische Unterschied beider Klassen?". GNR, parag. 6, p. 380.
- (67) "Darum kann -im Vorbeygehen sey es gesagt- der Natur, wenn man ihr auch Intelligenz und Freiheit zugestehen wollte, doch nicht das Vermögen zugestanden werden, einen Zweckbegriff zu fassen, (und eben darum müsste ihr umgekehrt Intelligenz und Freiheit abgesprochen werden)..",* Idem., parag. 3, p. 346.
- (68) "Die Aufforderung zur freien Selbstthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt". Ibidem, p. 347.
- (69) "Es ist zwar gezeigt, dass wenn ein vernünftiges Wesen zum Selbstbewusstseyn kommen, mithin ein vernünftiges Wesen werden sollte, nothwendig ein anderes auf dasselbe einwirken müsse, als auf ein der Vernunft fähiges. Es sind Wechselsätze: keine Einwirkung, als auf ein vernünftiges Wesen, kein vernünftiges Wesen". Idem, parag. 7, p. 385.
- (70) "Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch (...); sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn". Idem., parag. 3, p. 347.
- (71) "Durch das Gesetz der völligen formalen Übereinstimmung mit sich selbst, wird der gesellschaftliche Trieb auch positiv bestimmt, und so bekommen wir die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft". V.B.G., 2a Lección, p. 40.
- (72) "Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung". GNR, parag. 3, p. 347.
- (73) Piénsese p. ej. en las posiciones de E.BLOCH en Das Prinzip

* Subrayado mío.

Hoffnung, en las que ciertamente también se recuperaría a Marx para esa tradición o las del último HORKHEIMER en Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. V. sobre este punto, J.MUGUERZA, "La crisis de identidad de la filosofía de la identidad", Sistema, 36 (1980), pp. 19-36.

- (74) El problema de la periodización de la filosofía fichteana se ha convertido en uno de los temas clave de la historiografía sobre ese autor, en torno al cual se dan posiciones muy diversas, desde los que sostienen la continuidad, aunque con cierta evolución, del pensamiento fichteano, a los que defienden la existencia de dos épocas claramente diferenciadas por la frontera cronológica de 1800, a por último aquellos estudiosos que creen poder diferenciar tres o más etapas de su pensamiento. Para un planteamiento general sobre el problema v. L.PAREYSON, op. cit., pp. 13 y ss. V. asimismo G. GURWITSCH, Fichtes System der konkreten Ethik y el artículo de M.GUEROULT, en respuesta al anterior, "Le Système fichtéen de morale concrète", (1926), recopilado en Études sur Fichte, pp. 145-151.
- (75) V. O.MARKET, "Fichte y Nietzsche. Reflexiones sobre el origen del nihilismo", en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Univ. Compl. de Madrid (1980), pp. 105-119.
- (76) V. R. GARAUDY, "Fichte et Marx", en Annali 1964-5, pp. 136-145.

N O T A S :
Capítulo Tercero

- (1) "... immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Welt-philosophie". N. MEGA, III, 1, p. 17.

A. CORNU, C. Marx-F. Engels, T. IV, pp. 170 y ss. Igualmente M. RUBEL, Crónica de Marx, p. 27. Para más datos v. la Introducción a la traducción castellana publicada por ed. Grijalbo, pp. 7-9.
- (2) "Je propose de désigner les textes de la coupure de 1845, c'est-à-dire les Thèses sur Feuerbach et l'Idéologie Allemande, où apparaît pour la première fois la nouvelle problématique de Marx, mais le plus souvent sous une forme encore partiellement négative et fortement polémique et critique, par l'expression nouvelle: Oeuvres de la rupture". Pour Marx, pp. 26 y ss. V. sobre las posteriores matizaciones del propio autor, Éléments d'auto-critique, pp. 17 y ss. y 105 y ss.
- (3) Como se sabe ALTHUSSER plantea la existencia en el pensamiento marxista de una ruptura epistemológica que marcaría la distancia entre una concepción ideológica (la propia del joven Marx hasta 1845) y una teoría científica (a partir de este momento hasta las obras de madurez), problema que está estrechamente ligado, como luego veremos, a cómo se conciba el propio marxismo, en especial a la problemática sobre su carácter científico. V. cap. 7º, nota 33.
- (4) "Wytttenbach era el alma del grupo de kantianos que se había formado en Tréveris en los primeros años del nuevo siglo, y del que también formaba parte el padre de Marx". B. NICOLAIEVSKI-O. MAENCHEN-HELFFEN, La vida de Carlos Marx, p. 31.
- (5) "Etwas dergleichen sagt, glaube ich, Kant in seiner Anthropologie", escribe H. Marx a su hijo a propósito del valor de los deseos. Carta escrita entre el 18 y el 29 de noviembre de 1835. N. MEGA, III. 1, p. 292. A. CORNU en su biografía sobre Marx y

- (6) Engels aporta datos interesantes en relación con la personalidad intelectual del padre de Marx, op. cit., T. I, pp 53 y ss.
- (7) "... mein väterlicher Freund, waren mir stets ein lebendiges argumentum ad oculos, dass der Idealismus keine Einbildung, sondern eine Wahrheit ist". N. MEGA, I, 1, p. 12.
- (8) "La influencia principal en la escuela la ejercía su director, H. Wytttenbach, (...) (que) había impresionado favorablemente a Goethe como "adepto de la filosofía kantiana"...". D. McLELLAN, K. Marx - su vida y sus ideas, p. 18.
- (9) "Dem Thiere hat die Natur selber den Wirkungskreis bestimmt, in welchem es sich bewegen soll und ruhig vollendet es denselben, ohne über ihn hinauszustreben, ohne auch nur einen anderen zu ahnen. Auch dem Menschen gab die Gottheit ein allgemeines Ziel, die Menschheit und sich zu veredeln, aber sie überliess ihm selber, die Mittel aufzusuchen, durch welche er es erringen kann". N. MEGA, I, 1, p. 454. Este trabajo fue publicado por primera vez por C. GRUNBERG en el Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, 11 (1925), pp.433-437, Idem, p. 1198. Hay traducción castellana de algún fragmento en M. RUBEL, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, T. I, p. 59.
- (10) "Ich hatte Fragmente der hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte". N. MEGA, III, 1, p.16.
- (11) "Kant und Fichte gern zum Aether schweifen,
Suchten dort ein fernes Land,
Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen
Was ich - auf der Strasse fand!".
N. MEGA, I, 1, p. 644.
- (12) A. CORNU, op. cit., T. I, p. 68. (en el texto aparece equivocadamente Guillermo Federico Schlegel en lugar de Augusto Guillermo Schlegel que era en aquella época el profesor de Literatura de la Universidad de Bonn). Igualmente, D. McLELLAN, op. cit., p. 26.

- (13) B. NICOLAIEVSKI - O. MAENCHEN-HELFEN, op. cit., p. 56.
- (14) D. McLELLAN, op. cit., p. 38
- (15) "Es giebt Lebensmomente, die wie Grenzmarken vor eine abgelau-
fene Zeit sich stellen, aber zugleich auf eine neue Richtung
mit Bestimmtheit hinweisen". N. MEGA, III, 1, p. 9.
- (16) "In solch einen Uebergangspunkte fühlen wir uns gedrungen, mit dem
Adlerauge des Gedankens das Vergangene und gegenwärtige zu be-
trachten, um so zum Bewusstsein unserer wirklichen Stellung zu
gelangen. Ja die Weltgeschichte selbst liebt solches Rück-
schaun..", Ibidem.
- (17) "... so sei es mir erlaubt, meine Verhältnisse zu beschauen,
wie ich das Leben überhaupt betrachte, als den Ausdruck eines
geistigen Thuns, das nach allen Seiten hin, in Wissen, Kunst,
Privatlagen dann Gestalt ausschlägt". Ibidem.
- (18) A. CORNU, op. cit., T. I, p. 90. Sobre una supuesta influencia
de Schelling por intermedio de las enseñanzas de H. Steffens,
continuador suyo, v. M. dal PRA, La dialéctica en Marx, p. 27.
- (19) "Als Einleitung schickte ich einige metaphysische Sätze voran"...,
N. MEGA, III, 1, p. 10.
- (20) "Zuerst kam die von mir gnädig so getaufte Metaphysik des Rechts,
d.h. Grundsätze, Reflexionen, Begriffsbestimmungen, getrennt von
allem wirklichen Rechte und jeder wirklichen Form des Rechtes;
wie es bei Fichte vorkommt, nur bei mir moderner und Gehaltlo-
ser". Ibidem.
- (21) "Alles Recht zerfiel in vertrags und unvertragsmässiges (...),
aber der Geist des Rechtes und seine Wahrheit ging unter". Idem,
p. 11.
- (22) "... wiederum war es mir klar geworden, ohne Philosophie sei
nicht durchzudringen". Idem, p. 15.

- (23) Idem, p. 17. En su obra La génesis del materialismo histórico P. KAGI, señala este punto dándole gran importancia. P. 35.
- (24) A. CORNU, op. cit., T. I, p. 103.
- (25) N. MEGA, IV, 1, pp. 5-277 y 563-821.
- (26) Refiriéndose a su poesía lírica dice: "...wie meine Stellung und ganze bisherige Entwicklung es mit sich brachten, war sie rein idealistisch"† N. MEGA, III, 1, p. 10.
- (27) Ibidem. Aparato crítico, p. 561.
- (28) V. entre otros, E. DIAZ, op. cit., pp. 245 y ss.
- (29) "... une lecture que nous oserons dire "symptomale", dans la mesure où, d'un même mouvement, elle décèle l'indécelé dans le text même qu'elle lit, et le rapporte à un autre texte, présent d'une absence nécessaire dans le premier". Lire le Capital, T. I, p. 28.
- (30) V. W. DILTHEY, Hegel y el idealismo, Obras, T V, pp. 269 y ss. Igualmente K. ROSENKRANZ, Hegels Leben, pp. 320 y ss. H. POPITZ insiste también en lo que podríamos llamar el "caracter epocal" de la filosofía hegeliana, Der entfremdete Mensch, pp. 11 y ss.
- (31) F. MEHRING, Carlos Marx, p. 20.
- (32) P. KAGI, op. cit., p. 38
- (33) G. W. HEGEL, Leçons sur la philosophie de l'Histoire, traducción francesa de la edición de E. Gans. Prólogo de E. Gans, p. 9-11.
- (34) Históricamente E. Gans fue un elemento capital en la recepción de la Rechtslehre hegeliana, no solamente por su esfuerzo editorial, sino por haber impuesto, al menos momentáneamente, la interpretación liberal de la misma. V. M. RIEDEL, Einleitung a

* Subrayado mío

Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, T. I, pp. 21 y ss.

- (35) Para más datos v. A. CORNU, op. cit., T. I, pp. 85 y ss. y M. RIEDEL, op. cit., p. 23.
- (36) El Doktorklub era un grupo de estudiantes y jóvenes profesores de la Universidad de Berlín, que solían reunirse durante los años de 1839 a 1843, a discutir sobre la filosofía hegeliana, leer poesía o tratar de todo tipo de temas, divinos y humanos. A él pertenecían, entre otros, los hermanos Bauer, Bruno y Edgar, A. Rutenberg, que será luego director de la Gaceta Renana, F. Koeppen, autor de una semblanza elogiosa de Federico Guillermo IV y, posteriormente, de unos artículos defendiendo el terrorismo, que se cuentan entre los primeros de ese tipo de literatura en Alemania, K. Marx, ... etc; posteriormente se añadió a ellos F. Engels y algunos otros. Si bien en un principio fue el núcleo aglutinante de la llamada Izquierda hegeliana, a principios de los 40 sufrió un rápido proceso de radicalización teórica y política que llevó a su disolución. V. sobre este tema M. ROSSI, La izquierda hegeliana, pp. 145 y ss; D. McLELLAN, Les jeunes hégéliens et Karl Marx, pp. 29 y ss.; B. NICOLAIEVSKI O. MAENCHEN-HELFEN, op. cit., pp. 55 y ss., etc.
- (37) "Während meines Unwohlseins hatte ich Hegel von Anfang bis Ende, sammt den meisten seiner Schüler kennen gelernt". N. MEGA, III, 1, p. 17.
- (38) G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, pp. 342 y 423 y ss.
- (39) Idem, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, pp. 390-1 y 397-402.
- (40) En Los Principios de la filosofía del Derecho, esta crítica se halla en la segunda parte, bajo el título La Moralidad, parág. 105-141. Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Ilting, T. II., pp. 386-544. Sobre las peculiaridades de la crítica de Hegel a la moral kantiana, ver el artículo de M. GUEROULT, "La Critique Hégélienne de la Morale kantienne", (1970) incluido en Études de philosophie allemande, pp. 148-171, y el artículo de

A. PHILONENKO, "Hegel, critique de Kant", en Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1968.

- (41) G.W.F. HEGEL, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. Jenaer Kritische Schriften, Gesamtausgabe, T. IV, pp. 417-485. Sobre las peculiaridades de este escrito v. G. LUKÁCS, El joven Hegel, pp. 277 y ss. Asimismo hay un análisis detallado de esta obra en J. HYPPOLITE, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, pp. 66 y ss. Según este autor es una de las obras más notables de Hegel, tanto por su originalidad como por la novedad de su pensamiento.
- (42) "... dieses reelle ist ausser der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft; deren Wesen begriffen wird als ein Causalitätsverhältniss zum Vielen; als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut affiziert, und aus der Erscheinung nicht heraus geht". U BH. Nr., p. 432.
- (43) " wie Kant, derjenige, der diese Abstraction des Begriffs in ihrer absoluten Reinheit dargestellt hat, sehr gut erkennt, dass der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgehe, und dass sie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze machen könne", Idem, p. 435.
- (44) "... wir beziehen uns hiebey auf die Fichtesche als die consequenteste Darstellung, die am wenigsten formal ist, sondern wirklich ein consequentes System versucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte...", Idem, p. 443.
- (45) Werke, t. 20, pp. 412-3.
- (46) J. HYPPOLITE, por ej. afirma taxativamente: "Marx ne connaissait pas les travaux de jeunesse de Hegel et les premières formes de sa pensée politique comme nous pouvons les connaître...",

Études sur Marx et Hegel, p. 121. V. igualmente H. POPITZ, op. cit., p. 48. Sobre la crítica baueriana de la religión, v. K. LOWITH, De Hegel a Nietzsche, p. 481.

- (47) "Vor allem trat hier derselbe Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen, sehr störend hervor...". N. MEGA, III, 1, p. 10.
- (48) "Indem so jedes an ihm selbst und aus seiner Bestimmung das Setzen seines Andern ist, sind sie untrennbar". W. L., T. I, p. 129.
- (49) "Aber diese ihre Einheit ist in dem qualitativen Anderssein derselben verborgen, sie ist die innerliche, die nur zugrunde liegt". Ibidem. Tanto estos pasajes como los que voy a citar a continuación corresponden a la 2ª edición de la Ciencia de la Lógica, que Hegel preparaba en el momento de su muerte. Por el contrario en la 1ª ed., la del año 1812-3, estos textos faltan completamente o están menos desarrollados. V. por. ej. el párrafo que correspondería al texto anterior: "Ihre Begriffseinheit ist die Bestimmung, in der das Sollen und die Schranke als dasselbe war, und aus der die Endlichkeit und Unendlichkeit entsprungen sind. Aber diese Einheit hat sich in dem Andersseyn derselben verborgen, sie ist die innerliche, die nur zu Grunde liegt". W. L., (1812-13), Gesammelte Werke, T. II, p. 80.
- (50) "Dieser Widerspruch ist sogleich darin vorhanden, dass dem Unendlichen das Endliche als Dasein gegenüber bleibt; es sind damit zwei Bestimmtheiten; es gibt zwei Welten, eine unendliche und eine endliche". W. L., T. I, p. 128.
- (51) "Wenn somit der sich aus dieser endlichen Welt erhebende Verstand zu seinem Höchsten, dem Unendlichen, aussteigt, so bleibt ihm diese endliche Welt als ein Diesseits stehen, so dass das Unendliche nur über dem Endlichen gesetzt, von diesem abgesondert und eben damit das Endliche von dem Unendlichen abgesondert wird, - beide an einen verschiedenen Platz gestellt, - das

Endliche als das hiesige Dasein, das Unendliche aber, zwar das Ansich des Endlichen, doch als ein Jenseits in die trübe, unerreichbare Ferne, ausserhalb welcher jenes sich befinde und dableibe". Idem, p. 128.

- (52) "Die Kantische und Fichtesche Philosophie gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das Sollen an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit, und damit im Widerspruche, ist". Idem, p. 124.
- (53) N. MEGA, III, 1, p. 10, loc. cit. Igualmente, ..." der völlige Gegensatz von dem, was da ist und dem, was sein soll..." Ibidem.
- (54) "Son vice fondamental, d'où découlent toutes les contradictions, c'est le dualisme entre la moralité et la réalité effective (Wirklichkeit)..." M. GUEROULT, "La Critique Hégélienne...", p. 156.
- (55) "Der Begriff ist ja das Vermittelnde zwischen Form und Inhalt. In einer philosophischen Entwicklung des Rechts muss also eins in dem andern hervorspringen; ja die Form darf nur der Fortgang des Inhaltes sein." N. MEGA, III, 1, p. 11. "Denn das, um was es in derselben zu thun ist, ist die Wissenschaft, und in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden". G. Ph. R., Vorrede, p. 59.
- (56) "Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muss das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Eintheilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muss als in sich widerstrebendes fortrollen, und in sich seine Einheit finden". N. MEGA, III, 1, p. 11.
- (57) "Von dem Idealismus, den ich beiläufig gesagt, mit kantischem und fichte'schem verglichen und genährt, gerieth ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen (...) mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso nothwendig, konkret und festgerundet zu finden, wie die körperliche..." Idem, pp. 15-6.

- (58) Idem, p. 17. V. nota 1.
- (59) Th. ADORNO presenta la filosofía hegeliana como una totalidad con creta. V. Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften, T. 5, pp. 252 y ss.
- (60) "Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung die er sich in der Form äusserlichen Daseins gibt". E. Ph. W., parag. 213, p. 182.
- (61) "So weit von einem Realismus bei Hegel die Rede sein kann, liegt er im Zug seines Idealismus, ist nicht diesem heterogen. Tendenziell greift bei Hegel der Idealismus über sich selber hinaus", op. cit., pp. 254-5.
- (62) En un artículo titulado "Hegel, der Realist", J.N. FINDLAY lleva al extremo esa posición, defendiendo que, en último término, "das Hegelsche System stark realistische und selbst materialistische Züge aufweist...". Hegel-St., Bh. 1. (1964), p. 143. Sobre el específico realismo hegeliano, v. el análisis de J. HYPPOLITE en Études..., pp. 45 y ss. y 120 y ss.
- (63) V. nota 60.
- (64) Desde análisis diferentes Th. ADORNO y H.G. GADAMER, coinciden en señalar este punto como uno de los puntos controvertidos de la dialéctica hegeliana. Th. ADORNO, op. cit., p. 261. H.G. GADAMER, La dialéctica de Hegel, p. 101. Asimismo ahí radica el punto clave de las diversas interpretaciones, desde la interpretación teológico-mística (porej. J. ILJIN. Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre), a la interpretación activista (G. LUKÁCS, El joven Hegel). V. al respecto N. BOBBIO, Da Hobbes a Marx, pp. 178 y ss.
- (65) "... die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen,

nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiss wo seyn sollte - oder von dem man in der That wohl zu sagen weiss, wo es ist nämlich in dem Irrtum eines einseitigen, leeren Raisonniere". G. Ph. R., Vorrede, p. 70.

- (66) "Philosophische Weltgeschichte?", en Hegel-St., Bh. 11 (1974), p. 3. En este artículo el autor plantea que la filosofía se encuentra en una situación contradictoria de la que se derivan una serie de consecuencias para su desarrollo. Sobre las consecuencias de este plantamiento para la "realización de la filosofía", v. L. COLLETTI, "De Hegel a Marcuse" (1968), en Ideología y sociedad, pp. 163 y ss.
- (67) "... so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfasst. Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit...". G. Ph. R., Vorrede, p. 72.
- (68) "Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Ausserlichkeit, rein im Elemente des Denkens". E. Ph. W., parag. 14, p. 47.
- (69) "Statt der materialistischen Anschauung des Manifestes ist die idealistische hervorgehoben worden. Statt der wirklichen Verhältnisse der Wille als Hauptsache in der Revolution hervorgehoben wurden. Während wir den Arbeitern sagen: Ihr habt 15, 20. 50 Jahre Bürgerkrieg durch zu machen, um die Verhältnisse zu ändern, um euch selbst zur Herrschaft zu befähigen, ist statt dessen gesagt worden: Wir müssen gleich zur Herrschaft kommen oder wir können uns schlafen legen". Acta firmada por Marx, de la reunión celebrada el 15 de septiembre de 1850. N. MEGA, I, 10, p. 578.
- (70) Kant plantea la posibilidad de una historia pragmática de la humanidad en Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht, Kants Werke, T. VIII, pp. 15-32. Igualmente Fichte trata este tema en Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Fichtes Werke, T. VII, pp. 1-256. Sobre las elaboraciones

- pre-hegelianas de una filosofía de la Historia, v. E. LLEDO "Sobre los orígenes de la filosofía de la Historia", Convivium, 41 (1974/1), pp. 3-18. H. POPITZ llama también la atención sobre la tradición alemana en filosofía de la Historia anterior a Hegel, op. cit., pp. 23 y ss.
- (71) Para un análisis de la filosofía kantiana de la Historia, v. M. SACRISTÁN, "Concepto kantiano de Historia", en Hacia una nueva Historia, pp. 85-108.
- (72) "Aber ferner ist diese Vernunft immanent in dem geschichtlichen Dasein und vollbringt sich in demselben und durch dasselbe. Die Vereinigung des Allgemeinen, an und für sich seienden überhaupt und der Einzelheit, des Subjektiven, - dass sie allein die Wahrheit sei, dies ist spekulativer Natur und wird in dieser allgemeinen Form in der Logik abgehandelt. Aber im Gange der Weltgeschichte selbst, als noch im Fortschreiten begriffenen Gange, ist die subjektive Seite, das Bewusstsein noch (nicht) im Besitze zu wissen, was der reine letzte Zweck der Geschichte, der Begriff des Geistes sei. Derselbe ist eben damit auch nicht der Inhalt seines Bedürfnisses und Interesses; und indem es bewusstlos darüber ist, ist das Allgemeine dennoch in den besonderen Zwecken und vollbringt sich durch dieselben". V. Ph. W. G., T. I, pp. 87-8.
- (73) V. por. ej. E. BLOCH, Subjekt - Objekt, Gesamtausgabe, T. VIII, pp. 234 y ss.
- (74) V. sobre este punto R. VALLS PLANA, Del Yo al nosotros, pp. 153 y ss. Igualmente J. HYPPOLITE, "L'individu pour Hegel n'est - réduct à lui-même - qu'une abstraction", Introduction à la philosophie de l'Histoire de Hegel, p. 19.
- (75) Utilizo el término en analogía con la conocida calificación de la Sittlichkeit hegeliana como "ética concreta". V. por. ej. W.H. WALSH, La ética hegeliana.
- (76) "L'esprit d'un peuple est donc ce qui réconcilie le devoir - être (sollen) et l'être". J. HYPPOLITE, Introduction..., p. 20.

- (77) Utilizo el término con el específico dualismo hegeliano de "eliminar-mantener" los opuestos en una unidad superior, dualismo que le permite convertir la superación ("Aufhebung") en un instrumento metodológico clave para la dialéctica. V. por ej. E. Ph. W., parag. 95, Zusatz, pp. 113-4, y W. L., T. I, pp. 93-6. Para un análisis histórico del término v. Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrg. von J. RITTER, T. I, voz "Aufheben", pp. 618 y ss.
- (78) "Es hat sich also erst und es wird sich aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst ergeben, dass es vernünftig in ihr zugegangen, dass sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, der die Substanz der Geschichte ist, der eine Geist, dessen Natur eine und immer dieselbe ist, und der in dem Weltdasein diese seine Natur expliziert" (al margen: Der Weltgeist ist der Geist überhaupt)". V. Ph. W. G., T. I, p. 30.
- (79) K. LÖWITZ, De Hegel a Nietzsche, pp. 82 y ss.
- (80) "Die Entwicklung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose blosse Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte, unwillige Arbeit gegen sich selbst..." V. Ph. W. G., T. I, p. 152.

NOTAS:
Conclusiones Primera Parte

- (1) V. por. ej. la siguiente expresión de M. HORKHEIMER: "Kant es el teórico más grande de la Ilustración, también en el sentido de que su doctrina es estrictamente individualista"; "La Filosofía de Kant y la Ilustración", en En torno a la libertad, recogido en Teoría crítica, p. 213. V. igualmente Razón y autoconservación.
- (2) El mundo de Guermantes, p. 544.
- (3) En especial el llamado "revisionismo" de E. Bernstein. V. al respecto Historia del marxismo contemporáneo, dirigida por A. ZANARDO, T. I, pp. 248 y ss. Sobre la necesaria unidad entre "fatalismo económico" y "fundamentación ética del socialismo", v. G. LUKÁCS, Historia y conciencia de clase, pp. 41 y ss. V. igualmente L. COLLETTI, "Bernstein y el marxismo de la segunda Internacional" (1968), en Ideología y sociedad, pp. 71-159 y la interesante antología publicada por V. ZAPATERO, Socialismo y ética. Textos para un debate, en esp. el trabajo del autor "Marxismo y ética", pp. 15-85.
- (4) V. por ej. M. ADLER, Kant und der Marxismus.
- (5) V. al respecto el texto clásico de K. VORLANDER, en el que se intenta delimitar claramente entre aquellos aspectos de la teoría social e histórica kantiana, en los que pudiera apoyarse una pretendida elaboración filosófica del socialismo marxista y la presencia de motivos socialistas en la propia filosofía kantiana. Kant und Marx, esp. pp 31 y ss.

NOTAS :
Segunda Parte

- (1) Ya en la carta de Marx a Ruge de 13 de Marzo de 1843, en que le da noticia de su lectura de las Tesis Provisionales... de Feuerbach, señala de modo negativo el que se privilegie la reflexión sobre la naturaleza frente a los temas políticos: "Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht Recht, dass er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündniss, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann. Doch wird's wohl gehen, wie im 16-ten Jahrhundert, wo den Naturenthusiasten eine andere Reihe von Staats-enthusiasten entsprach...". N.Mega, III, 1, p. 45.
- (2) Sobre la importancia de este encuentro v. M. LÖWY, La teoría de la revolución en el joven Marx, pp. 98 y ss., especialmente su relación con el saint-simonismo.
- (3) G. THERBORN, Ciencia, clase y sociedad, p. 121.
- (4) Recientemente algunos autores, como por ej. G. della VOLPE han puesto de relieve el carácter sociológico de la investigación marxiana. V. por ej. el siguiente pasaje: "Non dovrebbe essere difficile, infatti, persuadersi, che proprio per evitare il crasso materialismo surrettizio risultante dalle premesse spiritualistiche hegeliane (...) bisogna battere altra strada e sostituire il galileismo morale di una sociologia scientifica (materialistica) dello Stato al discorso apriori ("diallettico" o no) sullo Stato", Logica come scienza storica, p. 188. Para un cierto distanciamiento crítico frente a esta posición del que antaño fuera un discípulo de della Volpe, v. L. COLLETTI, "El marxismo como sociología", en Ideología y sociedad, p. 22 y La cuestión de Stalin, p. 188.

- (5) G. MARKUS, Marxismo y antropología, p. 55.
- (6) V. por ej. la nota 22a del cap. 11 del T. I de El Capital: "A Comte und seine Schule hätten daher in derselben Art die ewige Notwendigkeit von Feudalherren beweisen können, wie sie dies für Kapitalherrschaft getan", p. 352. H.M. ENZENSBERGER reproduce el siguiente comentario de F. Engels a propósito de Comte: "En otra ocasión hablamos (...) sobre A. Comte: "Un burro!". (Quedé horrorizado). Casi la misma opinión sobre Lotze y la filosofía alemana de su época, así como sobre la opinión trivial de John Stuart Mill", Conversaciones con Marx y Engels, T. II, p. 577. Sobre la recepción que los seguidores del positivismo francés dispensaron a El Capital, v. Epílogo a la 2a ed., MEW, t. 23, p. 25. V. al respecto K. KORSCH, Karl Marx, pp. 19 y ss.
- (7) V. por ej. el trabajo de L. GOLDMANN; "Philosophie et sociologie dans l'oeuvre du jeune Marx", en Annali (1964-5), pp. 111-124.
- (8) V. por ej. el siguiente comentario de Tocqueville: "El 29 de Enero de 1848 advertía (Tocqueville) a sus colegas de la Cámara de Diputados: "Mirad qué pasa en el seno de las clases obreras, que ahora, lo reconozco están tranquilas. Ciertamente que no se ven atormentadas por las pasiones políticas propiamente dichas en tan alto grado como lo habían estado anteriormente, pero ¿no veis que, poco a poco, se extienden en su seno opiniones, ideas, que no solamente pueden derrocar tales leyes, tal ministerio o tal gobierno, sino la sociedad, que pueden destruir las bases sobre las que hoy se asienta?", citado en J. DROZ, Historia general del socialismo, T.I, p. 403.
- (9) Introducción a las Ciencias del Espíritu, Obras, T.I, p. 93. Para un análisis y una crítica de las posiciones diltheyanas v. M. HORKHEIMER, "The Relation between Psychology and Sociology in the work of W. Dilthey", en Z.f.Szf., nº 3, recogido en versión alemana en Kritische Theorie, T. II.

- (10) Sobre el surgimiento histórico de la Sociología como ciencia y su herencia filosófica v. M. HORKHEIMER, "Sociología y filosofía", conferencia pronunciada en Berlín el 21 de Mayo de 1959 y publicada en Soziologie und moderne Gesellschaft, Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages, Stuttgart, 1959. Recogida en versión castellana en Sociológica, pp. 9-21. Para un comentario autorizado de esta posición v. J. MUÑOZ, Lecturas de Filosofía contemporánea, pp. 227 y ss.
- (11) G.THERBORN, op.cit., pp. 15 y ss.; F.FERRAROTTI, El pensamiento sociológico de A. Comte a M. Horkheimer: "La concepción de la sociología como un retorno al hombre y a sus problemas, y en particular como la tentativa de reordenar y reconstruir la sociedad después de los traumas de la Revolución industrial y de la Revolución francesa, es una intuición importante y a mi juicio todavía válida", pp. 11 y ss. C.MOYA, Sociólogos y sociología: "La quiebra absoluta de legitimidad social que representa el hundimiento revolucionario del ancient régime, cuyo hueco axiológico y normativo va a ser ocupado por el creciente poderío económico y político de una burguesía protagonista de la revolución industrial y un proletariado que irá organizándose poco a poco, tal es el momento histórico en el que aparece la sociología", p. 43.
- (12) V. al respecto el interesante libro de A.GIDDENS, El capitalismo y la moderna teoría social, en el que se compara el pensamiento de Marx, Durkheim y Weber.
- (13) Sobre el planteamiento actual del problema v. por ej. P. BOURDIEU y otros, El oficio de sociólogo. Para una somera presentación de la disputa en el ámbito alemán v. J.MUÑOZ, Prólogo a la disputa del positivismo en la sociología alemana, pp. 8-9.
- (14) Especialmente en "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" y "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", en Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.

- (15) V. especialmente T. ADORNO y otros, La disputa del positivismo en la sociología alemana.
- (16) "Dass das naturwissenschaftliche Modell nicht frischfröhlich und uneingeschränkt auf die Gesellschaft übertragen werden kann, liegt in dieser (...). In Soziologie ist nicht im gleichen Masse von partiellen Feststellungen über gesellschaftliche Sachverhalte zu deren -sei's auch eingeschränkter- Allgemeingültigkeit fortzuschreiten, wie man von der Beobachtung der Eigentümlichkeit eines Stück Blei auf die allen Bleis zu schliessen gewohnt war. Die Allgemeinheit der sozialwissenschaftlichen Gesetze ist überhaupt nicht die eines begrifflichen Umfangs, dem die Einzelstücke bruchlos sich einfügten, sondern bezieht sich stets und wesentlich auf das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner historischen Konkretion (...). Zentral ist der antagonistische Charakter der Gesellschaft und er wird von der blossen Generalisierung eskamotiert", "Soziologie und empirische Forschung", en Gesammelte Schriften, T.8, pp. 202 y 206.
- (17) Para una crítica de acento dogmático, de la Escuela de Frankfurt, v. G. della VOLPE, Crítica de la ideología contemporánea, pp. 73 y ss. y en lo que se refiere específicamente a Marcuse, quien ocupa una posición algo marginal con respecto a ella, v. idem, pp. 79 y ss. y L. COLLETTI, "De Hegel a Marcuse", en Ideología y sociedad, pp. 163-204.

N O T A S :
Capítulo Cuarto

- (1) op. cit., p. 11
- (2) "La caratteristica della filosofia hegeliana è l'ambiguità". N. BOBBIO, Da Hobbes a Marx, p. 173. Igualmente: "er erscheint schliesslich als Zweideutigkeit, diese überhaupt charakterisiert die scheinbar so verlässliche Hegelsche Rechtsphilosophie; Zweideutigkeit ist das Dasein des Vernunftrechts im Staatskleid seiner vorgegebenen Konkretion". E. BLOCH, Naturrecht..., p. 150.
- (3) Hegel und seine Zeit, pp. 357-391. En su obra Hegel und der Staat, F. ROSSENZWEIG resume las posiciones de Haym, que refiere a su experiencia personal tras 1848. V. pp. VII y ss.
- (4) En la revolución de 1848, la Asamblea de Frankfurt, máximo órgano popular, contaba con 103 profesionales (Gelehrte) entre ellos 49 profesores universitarios de un total de 320 miembros.- Datos tomados de MEW, T. V., p. 508.
- (4) K. ROSENKRANZ respondió a las críticas de R. Haym rehabilitando a Hegel, en su libro Apologie Hegels gegen Dr. Haym (1858). Propiamente habría que decir que la controversia en torno al "prusianismo" de la filosofía hegeliana del Estado, data de unos años antes, en especial del escrito de K.E. SCHUBART, "Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats" (1839). Tanto E. GANS como algunos de los jóvenes hegelianos respondieron rebatiendo este escrito. V. E. GANS, "Erwiderung auf Schubart" (1839) y F. KOEPPEN, "Über Schubarts Unvereinbarkeit der Hegelschen Lehre mit dem Preussischen Staat", Telegraph für Deutschland (1839), ambos reproducidos en M. RIEDEL, Materien zu Hegels Rechtsphilosophie, T. I, pp. 267-275 y 276-284 respectivamente.
- (5) K. POPPER acusa a Hegel de ser el padre del historicismo y del totalitarismo moderno cuya influencia se debería al apoyo del

Estado prusiano, al que habría glorificado; La société ouverte et ses ennemis, T. 2., pp. 15 y ss.- Respuesta de W. KAUFMANN, "Hegel: Legende und Wirklichkeit". Ztsch. f. philos. Forschung, (1956), pp. 191-226.

- (7) Les idéologies politiques modernes, pp. 118 y ss.
- (8) Sobre las polémicas que han acompañado la recepción del pensamiento de Hegel y en especial de su filosofía del Derecho, v. M. RIEDEL, Materialien..., Einleitung, pp. 11 y ss.
- (9) Werke, T. 10, p. 399. V. el comentario de E. WEIL, en op. cit., p. 20.
- (10) V. idem, pp. 18 y ss. Igualmente J. DROZ, Europa: Restauración y revolución 1815-1848, pp. 154-172. Idem, Historia de Alemania, T. I, pp. 100-160.
- (11) G. Ph. R., parag. 330 y ss., pp. 798 y ss.- v. al respecto E. WEIL, op. cit., pp 74 y ss. en las que se derivan una serie de consecuencias muy interesantes del carácter natural de las relaciones interestatales.
- (12) K. LOWITH, De Hegel a Nietzsche, pp. 97 y ss. Igualmente del mismo autor, Die hegelsche Linke, pp. 7-39.
- (13) V. J. SIGMANN, 1848. Las revoluciones románticas y democráticas de Europa, pp. 268 y ss.
- (14) F. ROSSENZWEIG, sigue en su obra paso a paso el cambio entre las iniciales simpatías de Hegel por Austria hasta su reconocimiento del papel histórico de Prusia, op. cit., T. II., pp. 62 y ss.
- (15) op. cit., pp. 41 y ss.
- (16) "Organisch, d.i. in die Totalität aufgenommen, beweist sich das ständische Element nur durch die Funktion der Vermittlung.

Damit ist der Gegensatz selbst zu einem Schein herabgesetzt. Wenn er, insofern er seine Erscheinung hat, nicht bloss die Oberfläche beträfe, sondern wirklich ein substantieller Gegensatz würde, so wäre der Staat in seinem Untergange begriffen". G. Ph. R., parag. 302, p. 771.

- (17) "Die Ausbildung des Staats zur constitutionellen Monarchie ist das Werk der neern Welt". Idem, parag. 273, p. 729.
- (18) "Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine Person, der Monarch, wirklich". Idem, parag. 279, p. 741.
- (19) op. cit., pp. 60 y ss. V. la crítica a la deducción hegeliana de la monarquía constitucional en K.H. ILTING, "Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie", en Materialien..., T. 2, p.69.
- (20) G. Ph. R., parag. 250 y 303, pp. 686 y 771-2.
- (21) "... nach dieser Seite ein Staat wohlbestellt und kraftvoll in sich selbst ist, wenn mit seinem allgemeinen Zwecke das Privatinteresse der Bürger vereinigt (ist), eins in dem andern seine Befriedigung und Verwirklichung findet...", V. Ph. W. G., T. I, p. 86. Igualmente, "das besondere Interesse soll wahrhaft nicht beiseite gesetzt oder gar unterdrückt (,) sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine Erhalten wird". G. Ph. R., parag. 261, p. 704.
- (22) "Verfassung oder inneres Staatsrecht". Idem, parag. 259, p. 701.
- (23) "Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze". Idem, parag. 308, p. 776.
- (24) "... wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und (...) auf notwendige Weise hervorbringt...", Idem, parag. 269, p. 708.
- (25) En su artículo "Hegel e il Diritto", N. BOBBIO insiste en el carácter estatal de la sociedad civil hegeliana. V. Incidenza

di Hegel, recopilación a cargo de F. Tessitore, p. 239.
W.H. WALSH señala también la interrelación entre las diversas esferas del Estado moderno en op. cit., p. 73.

- (26) "Dies Weserliche nun, die Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen, ist das sittliche Ganze und in seiner konkreten Gestalt, der Staat". V. Ph.W.G., T. I, p. 111 (ed. G. Lasson).
- (27) "Il (Hegel) est le philosophe de l'État moderne dont il a donné l'analyse correcte..." E. WEIL, op. cit., p. 72.
- (28) "El Estado es, aproximadamente, un conjunto de instituciones, actividades y modos de actuar que son el producto de muchas mentes y de los que las mentes individuales dependen constantemente (...). Nos podemos dar mejor idea de lo que perseguía, si en lugar de hablar de Estado, hablamos de nación". W.H. WALSH, op. cit., pp. 75 y 76. V. igualmente K.-H. ILTING, art. cit., pp. 61 y ss.
- (29) "Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit nothwendig und unmittelbar zusammenhängende Gliederung des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der keine der Bestimmungen, die nur in dem in sich geformten Ganzen vorhanden sind - Souveränität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sey - mehr zukommt". G. Ph. R., parag. 279, p. 743.
- (30) "L'homme privé agit, mais son action ne vise pas l'universel que pourtant, elle réalise: le membre de la société travaille, et, en travaillant pour lui-même, travaille pour tout le monde; mais il ignore que son travail est l'universel..." E. WEIL, op. cit., p. 46.
- (31) "Ein Volk ist zunächst noch kein Staat, und der Uebergang einer Familie, Horde, Stammes, Menge usf. in den Zustand eines Staats macht die formelle Realisirung der Idee überhaupt in ihm aus". G. Ph. R., parag. 349, p. 809.

- (32) "Der Staat ist die selbstbewusste sittliche Substanz". E. Ph. W., parag. 535, p. 413.
- (33) "Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee - der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiss"., G. Ph. R., parag. 257, p. 692.
- (34) "... so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewusstseyns desselben ab; in diesem liegt seine subjektive Freiheit und damit die Wirklichkeit der Verfassung. (Übergewicht der Geschichtlichkeit über die Vernünftigkeit) Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige (,) Verfassung a priori geben zu wollen, - dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und (die sich) für dasselbe gehört". Idem, parag. 274, pp. 734-5 (Los títulos () son del editor).
- (35) "Die Verfassung ist diese Gegliederung der Staatsmacht". E. Ph. W., parag. 539, p. 414. V. G. LUMIA, Principios de teoría e ideología del Derecho, p. 60.
- (36) "Hiermit ist also ein Gedankenprinzip für den Staat gefunden worden, das nun nicht mehr irgendein Prinzip der Meinung ist, (...) sondern das Prinzip der Gewissheit,..." V. Ph. W. G., T.IV, p. 924.
- (37) "Das geistige Individuum, das Volk, insofern es in sich gegliedert, ein organisches Ganze ist, nennen wir Staat". V. Ph. W. G. T. I, p. 114 (ed. G. Lasson). E. WEIL, comenta estas palabras en op. cit., pp. 60 y ss. Asimismo J. BARION, en su obra Hegel und die marxistische Staatslehre, insiste también en el carácter "individual" del Estado Hegeliano. V. p. 63.
- (38) "Die Geschichte des Geistes ist seine That, denn er ist nur, was er thut, und seine That ist, sich (-) und zwar hier (:)

als Geist (-) sich zum Gegenstande seines Bewusstseyns zu machen, sich für sich selbst auslegend(sich) zu erfassen". G. Ph. R., parag. 343, p. 806. "Der Geist, sein vernünftiger und notwendiger Wille, ist es der die Weltbegebenheit geführt hat und führt". H. GLOCKNER, Hegel-Lexicon, voz Geist, T. 24, p. 740. Entre diversas interpretaciones posibles creo interesante traer a colación la de Th. ADORNO, que traduce el concepto hegeliano de Espíritu por "sociedad", Drei Studien..., pp. 266 y ss. o la de M. RIEDEL, según el cual, "Geist ist die dialektische Entfaltung dieser Struktur zu jenem Gesamtbewusstsein, das Hegel zur Erklärung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt und ihrer Veränderungen benutzt". System und Geschichte, p. 56. Para G. MARXUS, "dieser Geist ist das konkret-allgemeine, das sich gestaltende und entwickelnde geschichtliche Selbstbewusstsein der Menschheit...". "Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marxs", en Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, p. 21.

- (39) V. Ph. W. G., T. IV, p. 921.
- (40) "Der Staat selbst ist ein Abstraktum, das seine selbst nur allgemeine Realität in den Bürgern hat; aber er ist wirklich, und die nur allgemeine Existenz muss sich zu individuellen Willen und Tätigkeit bestimmen (al margen: Volk täuschen)". Idem, T. I, p. 138.
- (41) Idem, T. I, p. 88
- (42) "In gesetzlichen Bestimmungen und in objektiven Institutionen (...) hervorzutreten, ist das absolute Recht der Idee: (...) dass Recht ist das Heroenrecht zur Stiftung von Staaten". G. Ph. R., parag. 350, p. 810.
- (43) "Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substanzielle Einheit zurückzuführen und so ihm selbst diese zu erhalten". Idem, parag. 260, pp. 701-2.

- (44) "Das Recht der Individuen für ihre subjective Bestimmung zur Freyheit hat darin, dass sie der sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung, indem die Gewissheit ihrer Freyheit in solcher Objectivität ihre Wahrheit hat, und sie im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen". Idem, parag. 153, p. 568.
- (45) "L'exigence subjective des consciences privées ne serait rien de "réel" si elle n'était pas "incarnée" dans des institutions et, d'autre part, les institutions ne seraient pas libres si elles ne répondaient pas à la conscience individuelle des citoyens". E. FLEISCHMANN, La philosophie politique de Hegel, p. 48.
- (46) "Die Sittlichkeit ist (...) - der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseyns gewordene Begriff der Freyheit". G. Ph. R., parag. 142, p. 544.
- (47) "...die zweite Natur". V. Ph. W. G., T. I, p. 115.
- (48) Sobre este punto E. BLOCH señala: "Das Wesentliche, immer wieder Durchschlagende der Hegelschen Philosophie: die dialektische Subjekt-Objekt Vermittlung ist hier unverfehlbar". Subjekt-Objekt, p. 36.
- (49) "Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit eben so sehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt". G. Ph. R., Vorrede, p. 60.
- (50) J. HYPOLITE resume en los siguientes términos la interpretación entre historia y razón: "L'absolu sans les formes qu'il prend nécessairement dans l'histoire serait "la solitude sans vie", et l'histoire est ce avec quoi il faut nous réconcilier". Introducción..., p. 123.
- (51) El término Espíritu (Geist), como luego señalaré, equivale al de Voluntad Libre, equivalencia que establece E. FLEISCHMANN repetidamente en su obra. P. ej., op. cit., p. 50. Igualmente

- F. ROSSENZWEIG: "Als Wille hat da der Geist, der als Intelligenz immer noch an einen ihm fremden Inhalt gebunden war, seine ihm eigene Gestalt bekommen", op. cit., T. II, p. 90.
- (52) F. ROSSENZWEIG, Idem, t. II, pp. 66 y ss, y 88 y ss. En su obra Introduction., J. HYPOLITE, señala también las transformaciones del concepto de "espíritu objetivo", pp. 108 y ss.
- (53) "Die Sprache des sittlichen Geistes ist das Gesetz"., p. 458.
- (54) "das Rechtssystem (ist) (...) die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweyte Natur". G. Ph. R., parag. 4, p. 110.
- (55) "Das Recht ist (...) das Daseyn des absoluten Begriffes, der selbstbewussten Freyheit". Idem, parag. 30, p. 172. N. BOBBIO reproduce y comenta este texto en "Hegel e il Diritto", p. 237.
- (56) "Recht in der Gesellschaft ist, was das Gesetz will, und der Wille ist als einzelner...". V. Ph. W. G., T. IV, p. 924.
- (57) "Dem Inhalte nach erhält dies Recht ein positives Element
α) durch den besondern Nationalcharakter eines Volkes, die Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung, und den Zusammenhang aller der Verhältnisse, die der Naturnothwendigkeit angehören;
β) durch die Nothwendigkeit, dass ein System eines gesetzlichen Rechtes die Anwendung des allgemeinen Begriffes auf die besondere von Aussen sich gebende Beschaffenheit der Gegenstände und Fälle enthalten muss (...);
γ) durch die für die Entscheidung in der Wirklichkeit erforderlichen letzten Bestimmungen". G. Ph. R., parag. 3, p. 88
- (58) Igual que el concepto de "eticidad" y el de "Estado", también el de Derecho ha sufrido diversos cambios en su contenido y en su función a lo largo del desarrollo biográfico de Hegel. Sobre este punto F. ROSSENZWEIG, op. cit., T. II, pp. 96 y ss., N. BOBBIO, art. cit., pp. 221 y ss.
- (59) " das Rechtssystem (ist) das Reich der verwirklichten Freyheit"...

G. Ph. R., parag. 4, p. 110.

- (60) Según algunos autores esa concepción es precisamente la que le permite superar algunas de las limitaciones del Derecho natural anterior a él. V. J. Ritter, "Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts" y "Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik", en Materialien..., pp. 152-176 y 217-244.
- (61) "Das bedeutet jedoch keine Zurücknahme, sondern in Wahrheit eine ungeheure Verschärfung des naturrechtlichen Gedankens". M. RIEDEL, "Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie", en Hegel - St., Bh. 11, (1974), p. 374. Este artículo está contenido en el libro System und Geschichte, pp. 96-120. N. BOBBIO sostiene al respecto una opinión más bien contraria: "Der Tradition der Naturrechtslehre gegenüber ist die Rechtsphilosophie Hegels zugleich Auflösung und Vollendung", "Hegel und die Naturrechtslehre", en Materialien..., pág. 81. Para una consideración más matizada, V. E. BLOCH, Naturrecht..., esp. cap. 17, pp. 140-151.
- (62) "Chiamo "giusnaturalistici" quei sistemi di idee in cui ricorrono almeno queste due affermazioni: 1) oltre il diritto positivo (...) esiste il diritto naturale; 2) il diritto naturale è superiore (...) al diritto positivo". N. BOBBIO, Da Hobbes..., p. 58.
- (63) La oposición entre naturaleza y libertad en la filosofía hegeliana está tratada extensamente en el artículo de M. RIEDEL antes citado, "Natur und Freiheit...". Igualmente F. ROSSENZWEIG, se refiere a este tema en su obra Hegel und der Staat, T. II, p. 81.
- (64) "künstlich". M. RIEDEL, art. cit., p. 367.
- (65) "la concezione privatistica del diritto che egli attribuisce, a torto o a ragione...", "Hegel e il diritto", p. 229.
- (66) "Hegel fa portatore di questo primato non il diritto privato

ma il diritto pubblico". Idem, p. 247.

- (67) Utilizo la versión habitual en castellano de "sociedad civil" para referirme al término alemán "bürgerliche Gesellschaft" aún a sabiendas de que es una traducción incorrecta, ya que parece referirse más al matiz estatal de esa sociedad (ci-vil-cives: ciudadano) que a su carácter económico, que es en Hegel el predominante. Sin embargo creo que la traducción por "sociedad burguesa", quizá más exacta, tiene ya en castellano un matiz interpretativo ajeno a la presentación del problema en Hegel. Algunos autores proponen como más exacto el término "sociedad industrial". Véase al respecto vol. 5 de OME, p. 3, nota 3.
- (68) I. FETSCHER, analiza con detalle el tratamiento hegeliano de la sociedad civil en las GPhR, en su artículo "Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels", Hegel-Bilanz, pp. 195 y ss. Asimismo F. ROSSENZWEIG analiza el modo como Hegel trata en esta época la economía y la industria, en estrecha correlación con su reflexión política global; op. cit., pp. 118 y ss. G. LUKÁCS estudia con detalle las concepciones económicas de Hegel en esta época, en El joven Hegel, pp. 321 y ss. Para más datos sobre las interesantes relaciones entre Hegel y los economistas ingleses, especialmente Stewart, v. L. COLLETTI, "El marxismo y la 'Filosofía de la Historia de Hegel'" (1970), en La cuestión de Stalin, p. 68 y ss.
- (69) I. FETSCHER, art. cit., p. 194.
- (70) "Desde un punto de vista puramente hermenéutico no es cierto que Hegel pretenda separar el Estado de la sociedad civil, cuando más bien tiene a unificarlos y precisamente a tal fin sanciona 'el compromiso' de los 'estados' con función simultáneamente social y política". M. ROSSI, La génesis del materialismo histórico, T. II: El joven Marx, p. 307.
- (71) "Meine These ist dass Hegel von einer äusserst kritischen Auffassung der ökonomischen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft zu einer immer 'liberaleren' Einstellung gelangte, ohne freilich

die prinzipielle Forderung nach staatlicher Kontrolle der Wirtschaft je aufzugeben". Art. cit., p. 194.

- (72) "... ein System allseitiger Abhängigkeit, (so) dass die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Daseyn in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist.- Man kann diess System zunächst als den Ausseren Staat, - (den) Noth- und Verstandesstaat ansehen". G. Ph. R., parag. 183, p. 633.
- (73) G. Ph. R., parag. 189, p. 641. V. Nota 5 "A. Smith, An enquiry into the Natur and Causes of the Wealth of Nations, 2 Bde., London, 1776 (...). Jean Baptiste, Say, Traité, d'économie politique, 2 Bde., Paris, 1803 (...). David Ricardo, On the Principles of Political Economy and Taxation, London, 1817". Ibidem. (nota de la redacción).
- (74) "Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der Gedanke (S. Smith, Say, Ricardo) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten (...) die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirk-samen und sie regierenden Verstand herausfindet". Idem, parag. 189, pp. 640-1.
- (75) Véase cómo trata A. SMITH este concepto clave de la teoría económica: "Todos los trabajadores tanto productivos como no productivos y todos los que absolutamente nada trabajan, son mantenidos igualmente con el producto anual de la tierra y del trabajo del país (...); todo el producto anual, a excepción de las espontáneas producciones de la tierra, es efecto del trabajo productivo". Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, p. 300. Según J. RITTER junto a la concepción del trabajo de la economía política clásica, cuya influencia destacan todos los comentaristas, habría que considerar también el influjo posible sobre el propio Hegel de la teoría fichteana del trabajo, que lo contempla en el conjunto de la comunidad. "Person und Eigentum", nota 9, p. 172.

V. al respecto el interesante artículo de I. DUBSKY, "Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik", en Hegel in der Sicht der neueren Forschung, pp. 408-463.

- (76) "... besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung"..., G. Ph. R., parag. 201, p. 648.
- (77) "Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht, im Gericht zu stehen, so wie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen und sein streitiges Recht nur von dem Gericht zu nehmen". Idem, parag. 221, p. 667.
- (78) "Taxation der Artikel der gemeinsten Lebensbedürfnisse". Idem, parag. 236, p. 677.
- (79) "Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freyheit gesetzt wird, so ist das Interesse der einzelnen als solcher der letzte Zweck...", Idem, parag. 258, p. 639.
- (80) "Wie wir solchen Naturzustand in der Existenz empirisch finden, so ist er auch seinem Begriffe nach". V. Ph. W. G., T. I, p. 117.
- (81) Para M. RIEDEL, "... die Differenz zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat hat ihren Grund in der Trennung von Natur- und Freiheitsbegriff (...)", pero su radicalización, exigible conceptualmente, constituye "eine jener Einbruchsstellen der Hegelschen Rechtsphilosophie, an denen die dialektische Genese des Begriffs an ihre Grenze stösst..." op. cit., pp. 378 y 381. Sobre las insuficiencias y el carácter paradójico de las mediaciones hegelianas, v. el artículo de E. KRIEGER, "Die Grenzen der Vermittlungsmethode bei Hegel", en Hegel in der Sicht..., pp. 255-276.
- (82) " La società civile hegeliana non è tanto la descrizione del

sistema dell'economia borghese e dei rapporti di classe, quando piuttosto la descrizione del modo con cui nello Stato borghese i rapporti economici sono giuridicamente regolati". "Hegel e il diritto", p. 239. En Leer el Capital, E. BALIBAR insiste también en el carácter jurídico-económico de la "sociedad civil" hegeliana: "Ajoutons que le concept hégélien de "société civile", repris des économistes classiques, et désigné par Marx comme le premier lieu des ses découvertes, c'est-à-dire de ses transformations théoriques, enveloppe à la fois le système économique de la division du travail et des échanges, et la sphère du droit privé". Lire le Capital, T. II, p. 115. Igualmente U. CERRONI afirma: "In questo senso la sua società civile non è una società puramente civile; è una società in cui sono già presenti (postulati) ingredienti di natura politica". Società civile e Stato politico in Hegel, p. 29.

- (83) "Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle ist,..."", G. Ph. R., par. 289, p. 756.
- (84) "Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen - Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und (durch die Verallgemeinerung) der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeyzubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichthümer - (...) - auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit - und damit die Abhängigkeit und Noth der an diese Arbeit gebundenen Classe, (-) womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weitem Freyheiten * und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt". Idem, par. 243, p. 682.
* Hoffmeister, sigiendo la lectura de G. Lasson, propone "Fähigkeiten", en lugar de "Freyheiten".
- (85) "Diese Erscheinungen lassen sich im Grossen an Englands Beispiel studiren...". Idem, par. 245, p. 683.

- (86) "Durch diese Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um ausser ihr in anderen Völkern (...) Consumenten (...) zu suchen". Idem, parag. 246, p. 684.
- (87) "... so kehrt das Sittliche als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft zurück; diss macht die Bestimmung der Corporation aus". Idem, parag. 249, p. 686.
- (88) W.H. WALSH, op. cit., p. 71.
- (89) "Diss ist zwar nur eine Möglichkeit...", G. Ph. R., parag. 233, p. 676.
Sobre las peculiaridades de la industrialización en Alemania, v. Historia económica de Europa, editada por la Universidad de Cambridge, T. VI, Parte 1ª, pp. 447 y ss. Asimismo las obras sobre historia de Alemania antes citadas.
- (91) "Darin vorab kann die Hegelsche Philosophie des Ideologischen geziehen werden:" Th. ADORNO, Drei Studien..., p. 272.
- (92) "Dans le monde moderne l'homme privé, le propriétaire, le bourgeois ont pris trop d'importance pour être en même temps citoyen", Introduction..., p. 112.
- (93) "... aber andererseits ist er (der Staat) ihr immanenter Zweck und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen..." G. Ph. R., parag. 261, p. 702.
- (94) "... das Eigentliche der neuern Zeit ist, (...) dass das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit, (dem) vollen Ergehen der Individuen..." Idem, parag. 260, Zusatz procedente del manuscrito de H.G. Hotho (1822-3) e incorporado por E. Gans en su edición. G. Ph. R., T. 3, p. 717.
- (95) "... denn ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist,

wenn Reichtum und Armut sehr gross werden und ein solches Verhältniss eintritt, dass eine grosse Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann". V. Ph. W. G., T. I, Anexo, p. 207. Véase sobre este tema el comentario de I. FETSCHER, "Vier Thesen zur Geschichtsauffassung bei Hegel u. Marx", Hegel-St., Bh. 11 (1974), p. 476.

- (96) "Deshalb ist die Vergötzung des Staats bei Hegel nicht zu bagatellisieren (...). Aber sie ist selbst erzeugt von der Einsicht in das Unschlichtbare der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft durch deren Selbstbewegung (...) Hegels Staatsphilosophie ist ein notwendiger Gewaltstreich (...), notwendig (...) weil sonst das dialektische Prinzip über das Bestehende hinausgegriffen und damit die These der absoluten Identität - und nur als verwirklichte ist sie absolut, das ist der Kern der Hegelschen Philosophie - verneint hätte", op. cit., pp. 174-6.
- (97) "Losgelöst von dem, was nicht identisch ist mit ihr selber, wird Arbeit zur Ideologie". Idem, p. 270. V. asimismo G. LUKÁCS y su análisis del concepto de trabajo en Historia y conciencia de clase, Prólogo a la ed. castellana, pp. XVIII y ss.
- (98) "hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (...) ist es das Concretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; - es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede"... G. Ph. R., parag. 190, p. 642.
- (99) "Der Terminus Mensch bezeichnet daher bei Hegel ein arbeitendes bedürftiges Wesen, dessen Bedürfnisse vielfach durch "die Meinung" bestimmt werden (...) ins unendliche differenziert und gesteigert werden können (...) und oft im Nachahmungs- und Gleichheitstrieb begründet sind", "Zur Aktualität...", p. 205.
- (100) "Über keine Idee weiss man es so allgemein, dass sie unbestimmt, vieldeutig und der grössten Missverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als (über) die Idee der Freiheit und keine ist mit so wenigem Bewusstsein geläufig. Indem der freie Geist der wirkliche Geist ist, so sind die Missverständnisse über denselben so sehr von den ungeheuersten

praktischen Folgen, als nichts anderes, wenn die Individuen und Völker den abstrakten Begriff der für sich seienden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefasst haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes, und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist". E. Ph. W., parag. 482, pp. 387-8 (nota de Hegel).

- (101) "Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dies ihr einziger Gegenstand - ein Gegenstand, der keinen anderen Inhalt, Besitz, Dasein und äußerliche Ausdehnung mehr hat..." Ph. G., p. 418. En su obra Études sur Marx et Hegel, J. HYPOLITE pone de relieve la relación existente entre esta concepción de la "libertad" absoluta" y el movimiento desencadenado por la Revolución francesa y su consecuencia histórica, el denominado periodo del Terror; op. cit., pp. 70 y ss.
- (102) "Es ist die Freyheit der Leere, welche (,) zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben und zwar, bloss theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehender gesellschaftlichen Ordnung, und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen, wie die Vernichtung jeder sich wieder hervorthun wollenden Organisation wird (...); er meynt wohl etwa irgend einen positiven Zustand zu wollen (...), aber er will in der That nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgend eine Ordnung, eine Besonderung (...) herbey". G. Ph. R., parag. 5, p. 116.
- (103) "Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewusstsein". W. L., T. II, p. 220.
- (104) "In dieser Vollendung, worin er in seiner Objektivität ebenso die Form der Freiheit hat, ist der adäquate Begriff die Idee. Die Vernunft, welche die Sphäre der Idee ist, ist die sich selbst enthüllte Wahrheit, worin der Begriff die schlechthin ihm angemessene Realisation hat und insofern frei ist, als er

diese seine objektive Welt in seiner Subjektivität und diese in jener erkennt". Idem, p. 237.

- (105)" Dieser nächste Entschluss der reinen Idee, sich als äusserliche Idee zu bestimmen, setzt sich aber damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff als freie, aus der Ausserlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt, in der Wissenschaft des Geistes seine Befreiung durch sich vollendet und den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft als dem sich begreifenden reinen Begriffe findet". Idem, p. 506.
- (106)"Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein". Ph. G., p. 21.
- (107)"Die Selbständigkeit, auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbständigkeit, die sich selbst zerstört, der höchste, hartnäckigste Irrtum, der sich für die höchste Wahrheit nimmt, - in konkreten Formen als abstrakte Freiheit, als reines Ich, und dann weiter als das Böse erscheinend". W. L., T. I, p. 163.
- (108)"Die Dunkelheit der im Kausalverhältnisse stehenden Substanzen füreinander ist verschwunden, denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in Gesetztsein übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen Klarheit geworden". Idem, T. II, p. 219. Elsímil de libertad y luz es muy frecuente en la Lógica.
- (109)"zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit"..., Idem, pp. 214 y 216.
- (110)"Er (der Geist) sei vielmehr uneingeschränkt und absolut: darum heisst er bei Hegel ausdrücklich, als Erbe der Kantischen praktischen Vernunft, frei". op. cit., p. 265.

- (111) "Die Freiheit ist unsere Grundbestimmung, wie wenn man sagt die Körper sind schwer (...). Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, ebenso wie nur Freiheit als Freiheit nicht wirklich ist, sondern sie ist nur als Wille, als Subjekt". G.Ph.R., parag. 4, Zusatz, procedente del manuscrito de K.G. v. Griesheim (1824-5) e incorporado por E. Gans en su edición. G.Ph.R., T. 4, pp. 101-102.
- (112) "Der Geist ist nur als sein Resultat". V.Ph.W.G., T.I, p. 58 (ed. G. Lasson).
- (113) "Dass der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekt setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden". W.L., T. II, p. 398.
- (114) "Der wichtigste Punkt für die Natur des Geistes ist das Verhältnis nicht nur dessen, was er an sich ist, zu dem, was er wirklich ist, sondern dessen, als was er sich weiss; dieses Sichwissen ist darum, weil er wesentlich Bewusstsein (ist), Grundbestimmung seiner Wirklichkeit". Idem, Vorrede zur 2. Auf., p. 16.
- (115) Sobre este problema es muy importante el análisis de M. RIEDEL en su obra System und Geschichte, pp. 40-64.
- (116) "Aber "das Belieben des Einzelnen ist eben nicht Freiheit". J. BARION comenta esta frase de Hegel en op.cit., p. 66.
- (117) "Für das Individuum gilt das Glück, und das höchste Glück ist Bürger eines guten Staats zu sein. In ihm kommt das Individuum zu seinem höchsten Recht". G.Ph.R., parag. 153, Zusatz, procedente del manuscrito de H.G. Hoßo (1822-3) y añadido por E. Gans en su edición. G.Ph.R., T.3, p.500.
- (118) "Ein Volk kann erst in den staatlichen Zustand gelangen, wenn es fähig geworden ist, in Gesetz und Recht ein allgemeingültiges Dasein zu führen, wenn in ihm "die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt"..., J. BARION, op.cit., p.75.

N O T A S :

Capítulo Quinto

- (1) "...la reevaluación de la importancia de Hegel para el marxismo, que inició Historia y consciencia de clase, halló muchos sucesores", P. ANDERSON, Consideraciones sobre el marxismo occidental, p. 79.
- (2) "Con la lectura de Marx se hundieron todos los prejuicios idealistas de Historia y Consciencia de clase", prólogo del autor a la edición castellana de fecha marzo de 1967, p. XXXVIII.
- (3) De los trabajos inéditos del joven Marx, la Kritik des hegel-schen Staatsrechts (Crítica del Derecho hegeliano del Estado) se publicó por primera vez en 1927 en el tomo I, 1, 1 de la MEGA, editada por Riazanov. Los Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Manuscritos económico-filosóficos del año 1844) se publicaron por primera vez en 1932, en el tomo I, 1, 3, editado por K. Adoratsky. MEGA, T. I, 1 y 2, Introducción, p. LXXI y MEW, Erg., 1ª p., Introducción, pp. XX y ss. V. MROSSI, El joven Marx, pp. 145 y 340.
- (4) "Drum war die Diskussion um Marx und, mit der Veröffentlichung des Jahres 1932, um den jungen Marx eine eminent politische. Sie wurde auf der einen Seite von Sozialisten geführt, sowohl von den Leninisten in der Art eines Georg Lukács als auch von Bloch, Horkheimer und Marcuse, die im Gefolge der Rosa Luxemburg glaubten, gegen Lenin den unverfälschten Sozialismus zu vertreten (...). Und auf der anderen Seite standen die jungkonservativen Intellektuellen, die ihre Hoffnung auf eine Revolution von rechts setzten: Hans Freyer, Carl Schmitt, Ernst Jünger, ...". J. HABERMAS, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus en Theorie und Praxis, p. 261. Sobre las dificultades para la difusión de estos escritos v. A. SCHAFF, "Découverte nouvelle de notions anciennes du marxisme", en Annali 7, (1964-5), pp. 10 y ss.
- (5) Sobre lo que podría llamarse el "marxismo existencialista", v. A. SCHMIDT, Feuerbach o la sensualidad emancipada, pp. 36 y ss; L. COLLETTI, La cuestión de Stalin, pp. 107 y ss.; A. SCHAFF, La alienación como fenómeno social, pp. 134 y ss. etc. Para una visión somera

de las interpretaciones de Marx en lo que va de siglo v.
A. SCHMIDT, "El principio esperanza", en En favor de Bloch,
p. 65 y ss.

- (6) La primera traducción de Los Manuscritos fue la edición francesa de H. Lefebvre, publicada en 1933. La traducción italiana de esta obra y de la Crítica del Derecho hegeliano del Estado, es obra de della Volpe y apareció en 1950. V. P. ANDERSON, Consideraciones..., p. 66. En la Alemania Democrática empezaron a publicarse estos inéditos en 1955, J. HABERMAS, op. cit., pág. 263.
- (7) V. la Introducción antes citada en MEW, Erg., 1ª p., pp. XX y ss.
- (8) N. BOBBIO, Da Hobbes..., p. 215; E. WEIL, Hegel..., p. 109; J. D'HONDT, De Hegel a Marx, p. 123; L. SICHIROLLO, Dialéctica, pp. 207 y ss.,... etc.
- (9) J. HABERMAS, op. cit., pp. 263 y 324. Sobre el círculo polaco y su especificidad, v. J. MUÑOZ, "A. Schaff en la filosofía polaca contemporánea", en Lecturas de filosofía contemporánea, pp. 59 y 111.
- (10) Sobre el significado político del llamado "humanismo marxista", v. L. ALTHUSER y otros, Polémica sobre marxismo y humanismo. Igualmente A. SCHAFF, "Découverte nouvelle...", pp. 37 y ss.
- (11) V. al respecto J. BARION, op. cit., p. 84.
- (12) "El motivo de este trabajo fue el éxito en la represión de una discusión sobre las relaciones entre Marx y Hegel que se prolongaba desde hacía años en la Deutsche Zeitschrift für Philosophie y que terminó forzosamente a partir del juicio de W. Harich", I. FETSCHER, "Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel", en Marxismus-Studien, (1960), p. 66.
- (13) "Der zweite Anlass ist die politische Realität, die der

Kommunismus im Staate Lenins und seiner Satelliten gewonnen hat, und die ungeheure Bedrohung, die von ihm seit dem Sieg von 1945 für die übrige Welt auszugehen scheint", op. cit., p. 261.

- (14) Sobre el auge de los estudios hegelianos en los años 50 y sus diversas interpretaciones v. N. BOBBIO, Da Hobbes..., pp. 239 y ss.
- (15) "Le débat des Oeuvres de Jeunesse de Marx est d'abord un débat politique", L. ALTHUSSER, Pour Marx, p. 47. Para este autor el problema se enmarcaría en una disyuntiva más amplia que atañe al carácter científico o ideológico del marxismo, aunque, como ya he dicho antes, en los Elementos de auto-crítica se matiza extraordinariamente esta posición.
- (16) Instituto Gramsci, El marxismo de los años 60, Introducción de F. FERNANDEZ BUEY, p. 14.
- (17) Ya antes me he referido a la escuela italiana en torno a della Volpe uno de cuyos miembros, L. COLLETTI, ha dedicado su obra "Il marxismo e Hegel", al problema de las relaciones Marx-Hegel y más en general, a su ligazón con el legado filosófico occidental.
- (18) "... una notable proporción de lo que produjo el marxismo occidental se convirtió en un prolongado e intrincado Discurso del Método", P. ANDERSON, op. cit., p. 68.
- (19) Sobre la importancia del elemento marxista en la conceptualización teórica de la Escuela de Frankfurt v. J. MUÑOZ, Lecciones..., pp. 221 y ss; M. JAY, La imaginación dialéctica, pp. 83 y ss; G. E. RUSCONI, Teoría crítica de la sociedad, pp. 121 y ss... etc. Según L. COLLETTI ha sido la Escuela de Frankfurt y más en particular Marcuse, quien ha reintroducido este problema en el debate filosófico contemporáneo, La cuestión..., pp. 29 y ss.

- (20) V. al respecto M.ROSSI, El joven Marx, pp. 146 y ss. L. Colletti se refiere también a este problema en "Introducción a los primeros escritos de Marx", contenido en La cuestión de Stalin, p. 112.
- (21) "Tenía que tomar posición en relación con la filosofía del Derecho de Hegel, que le había servido de guía en su lucha de periodista y que acababa de ser destrozada precisamente en aquella lucha". B. NICOLAIEVSKI, O. MAENCHEN-HELFEN, op. cit., p. 94.
- (22) V. entre otros el análisis de B. BAUER en Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-6, T. I, pp. 52-191. Igualmente A. CORNU, op. cit., T. II, pp. 2 y ss; D. RIAZANOV, Marx et Engels, pp. 34 y ss. Sobre la opinión de los allegados de Marx, F. ENGELS, C. Marx, Contenido en D. RIAZANOV y otros, K. Marx como hombre, pensador y revolucionario, pp. 11 y ss.; Eleonora MARX, K. Marx, en idem, pp. 34 y ss.
- (23) "Sie (die neueste Philosophie) betrachtet den Staat als den grossen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht", Rh. Z., p. 189. "Das Pressgesetz ist wirkliches Gesetz, weil es positives Dasein der Freiheit ist (...). Die Gesetze sind vielmehr die positiven, lichten, allgemeinen Normen, in denen die Freiheit ein unpersönliches, theoretisches, von der Willkür des Einzelnen unabhängiges Dasein gewonnen hat. Ein Gesetzbuch ist die Freiheitsbibel eines Volkes", idem, p. 150.
- (24) "... der allgemeine Geist des Rechts solle im Staat herrschen, abgesehen von den bestimmten Gesetzen und von den positiven Institutionen des Rechts", idem, p. 187.

- (25) V. el Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía política (Zur Kritik der Politischen Ökonomie, -Vorwort), MEW, 13, p. 10.
- (26) En esos artículos Marx emprende un análisis detallado de diversos aspectos de la vida político-social: el comportamiento de las Asambleas provinciales y las posiciones de los representantes de los diversos estamentos, la impotencia de la burocracia ante los problemas socio-políticos, las colisiones entre intereses contrapuestos y la subordinación a ellos de la actividad legislativa, etc. V. por ej. los artículos "Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags", "Rechtfertigung des Korrespondenten von Mosel", etc. en RH.Z., pp. 121-169 y 296-326.
- (27) "Der wahrhaft religiöse Staat ist der theokratische Staat; der Fürst solcher Staaten muss entweder, wie im jüdischen der Gott der Religion, der Jehova selbst sein, ... oder (...) sie (die christliche Staate) müssen sich sämtlich einer Kirche unterwerfen, die eine "unfehlbare Kirche" ist, denn wenn wie im Protestantismus oberstes Haupt der Kirche existiert, so ist die Herrschaft der Religion nicht anderes als die Religion der Herrschaft, der Kultus des Regierungswillens", idem, p. 247.
- (28) V. por ej. B.BAUER, Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antikristen, recogido en K. LÖWITH, Die hegelsche Linke, pp. 140 y ss.
- (29) "Die Landtage sind durch ihre eigenthümliche Zusammensetzung nichts als eine Gesellschaft von Sonderinteressen, die das Privilegium haben, ihre besondern Schranken gegen den Staat geltend zu machen, also eine berechnete Selbstkonstituierung unstaatlicher Elemente im Staate", Rh.Z., pp. 284-5.
- (30) "Diese Logik, die den Bedienten des Waldeigenthümers in eine Staatsautorität, verwandelt die Staatsautoritäten in Bediente des Waldeigenthümers (...). Alle Organe des Staates werden Ohren, Augen, Arme, ~~Beine~~, womit das Interesse des Waldeigenthümers hört, späht, schätzt, greift und läuft", Idem., p. 219.

- (31) Véase el análisis de esta contraposición en el artículo "Recht-fertigung des Korrespondenten von der Mosel", idem, pp. 300 y ss.
- (32) Sobre la duplicidad de las costumbres y la sanción legal de unas y no de otras, v. el artículo "Debatten über das Holzdieb-stahls-gesetz", idem, pp. 204 y ss.
- (33) "... selbst rein privatrechtlich betrachtet, hier ein doppel-tes Privatrecht vorlag, ein Privatrecht des Besitzers und ein Privatrecht des Nichtbesitzers...", idem, p. 208.
- (34) Para G. LABICA, "les travaux de Feuerbach forment la condition de possibilité d'une critique de l'économie politique" (..); Feuerbach, en rendant possible la critique de l'économie poli-tique, donne au socialisme ses fondements", Le statut marxiste de la philosophie, pp. 123 y 127. Anteriormente L.AL-THUSSER había dicho: "Toutes les formules de l'"humanisme" idéaliste de Marx sont des formules feuerbachiennes. (...) si Marx a rompu avec Feuerbach, il faut tenir, du moins dans ses présupposés philosophiques derniers, la critique de Hegel qu'on trouve dans la plupart des écrits de jeunesse de Marx pour une critique insuffisante, voir faussée, dans la mesure où elle est faite d'un point de vue feuerbachienne, c'est-à-dire, d'un point de vue que Marx a ultérieurement rejeté", Pour Marx, pp. 39-40 y ss. V. al respecto, Idem, "Sobre la relación de Marx con Hegel", en Hegel y el pensamiento moderno, pp. 107 y ss.
- (35) Sobre este aspecto de la figura de Feuerbach v. A. SCHMIDT, Feuerbach..., pp. 11 y ss; A. CORNU, op. cit., T. II, pp. 233 y ss. - Sobre el papel desempeñado por L. Feuerbach, como finalizador de la tradición de la "filosofía clásica alemana" v. el artículo de K. LOWITH, "L. Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie", (1928), recogido en L. Feuerbach, hrg. von E. Thies, pp. 33-61.
- (36) "Es innegable que (Feuerbach) ejerció alguna influencia sobre Marx (...). Pero en sí misma esta influencia significa muy poco.

Feuerbach es en general un pensador de segunda fila comparado con Hegel. A pesar de todo, en el periodo 1839-43 alcanzó una cumbre de logro personal (...) que le confirió un lugar significativo en la crítica y disolución del hegelianismo en Alemania, y por tanto en la formación del pensamiento de Marx (...); la única contribución específica que puede decirse que Feuerbach ha hecho es la reaplicación de un aspecto de esta tradición en un contexto nuevo, la manera en que lo aplicó al hegelianismo", L. COLLETTI, La cuestión..., pp. 117 y ss. En una línea semejante M. ROSSI privilegia la influencia sobre Marx de la crítica antihegeliana de Trendelenburg frente a la de Feuerbach, La izquierda hegeliana, pp. 78 y ss; El joven Marx, pp. 154 y ss. Por su parte también H. POPITZ parece participar de esta opinión. V. Der entfremdete Mensch, p. 70.

- (37) V. por. ejemplo, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, en que Feuerbach afirma: "Die Hegelsche Philosophie ist rationelle Mystik", Sämtliche Werke, T. II, p. 195; o "Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen sich selbst entfremdet, indem ihr ganzes System auf diesen Abstraktionsacten beruht", Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Idem, p. 227; o "Alles (haben wir) zweimal in der Hegelschen Philosophie; als Objekt der Logik, und dann wieder als Objekt der Natur- und Geistesphilosophie", Idem, p. 225; o "Das Hegelsche System ist die absolute Selbstentäußerung der Vernunft, welche sich unter Anderem objektiv bei ihm schon dadurch ausspricht, dass sein Naturrecht der reinsten speculative Empirismus ist", Zur Kritik..., p. 175. Todas éstas son formulaciones que Marx repite casi textualmente, como luego veremos. Sobre el carácter de la crítica feuerbachiana de Hegel, v. E. BLOCH, Subjekt - Objekt, pp. 400 y ss.; E. THIES, "Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs", en L. Feuerbach, pp. 431-482.

- (38) "Sein ist die Grenzedes Denkens; Sein als Sein ist kein Gegenstand der, wenigstens abstracten, absoluten Philosophie (...). Unter Sein versteht nämlich der Mensch sach- und vernunftgemäss Da-sein, Fürsichsein, Realität, Existenz, Wirklichkeit, Objektivität". Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Sämtliche Werke,

T. II, p. 285. Esta concepción alimenta una determinada epistemología materialista basada en la sensibilidad. V. sobre este aspecto A. SCHMIDT, Feuerbach..., pp. 75 y ss. Igualmente G. AMENGUAL, Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach, pp. 184 y ss. Sobre las relaciones entre Feuerbach y Marx v. A. SCHMIDT, El concepto de Naturaleza en Marx, pp. 18 y ss. Hay que señalar que en la Advertencia a la ed. italiana (1968) el propio autor indica que el rol positivo de Feuerbach en la génesis del pensamiento marxiano debería subrayarse con más intensidad de lo que él mismo ha hecho hasta entonces, Idem, p. 242. Para un análisis que podríamos llamar "ortodoxo" de esta relación, v. A. KOSING, "Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie" (1972), recogido en L. Feuerbach, pp. 310-341.

- (39) Sobre el carácter específico del materialismo feuerbachiano, v. A. SCHMIDT, Feuerbach..., pp. 101 y ss. Como es sabido el propio Marx condensa sus discrepancias con la filosofía feuerbachiana en las famosas "Thesen über Feuerbach", MEW, 3, pp. 533-5. Entre los múltiples comentarios de que ha sido objeto este texto, creo interesante resaltar el trabajo de E. BLOCH, "Keim und Grundlinie. Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach" (1953), reelaborado en el cap. 19 de Das Prinzip Hoffnung, T. I, pp. 288 y ss.
- (40) "... aber nur das existiert, was für mich und den Anderen zugleich ist, worin Ich und der Andere übereinstimmen, was nicht nur mein - was allgemein ist", Grundsätze..., p. 283, o "Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du", idem, p. 319.
- (41) Sobre la antropología de Marx, a la que me referiré más adelante v. M. RIEDEL, "Anthropologie bei Hegel und Marx" en System und Geschichte, pp. 121-157 y G. MARKUS, Marxismo y antropología. Sobre el intento blochiano de elaborar una antropología materialista, v. A. SCHMIDT, El principio esperanza, pp. 70 y ss.

- (42) Es de sobra conocido que Marx se expresa en numerosas ocasiones en términos positivos respecto a Feuerbach. Recuérdese los párrafos de los Manuscritos de 1844, (pp. 569 y ss.); aseveraciones elogiosas se encuentran todavía en la Ideología alemana, cap. 1ª, o en un párrafo de una carta a J. B. Schweitzer de 1865: "Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend nach Hegel, weil er den Ton legte auf gewisse, dem christlichen Bewusstsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen clair-obscur gelassen hatte".- "Über P. - J. Proudhon", Carta a J. B. v. Schweitzer, publicada en Der Sozialdemokrat, nº 16, 17 y 18 de 1, 3 y 5 de febrero de 1865. Fechada en Londres, 24, enero, 1865. MEW, T. 16, p. 25.
- (43) "Die neue Philosophie hat daher zu ihrem Erkenntnisprinzip (...) das wirkliche und ganze Wesen des Menschen (,,); so sagt dagegen die neue Philosophie: nur das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige; der Mensch das Maass der Vernunft", Grundsätze..., p. 313.
- (44) "Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten - eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt", Idem, p. 318. V. al respecto el interesante artículo de I. DUBSKY, "Zur Frage des Wesens des Menschen bei Feuerbach und Marx", en Annali, pp. 149-155.
- (45) "Der Mensch ist das Grundwesen des Staats. Der Staat ist die realisirte, ausgebildete, explicirte Totalität des menschlichen Wesens (...). Das Staatsoberhaupt ist der Repräsentant des universalen Menschen", Vorläufige Thesen..., p. 244; o "Der Staat ist erst der Mensch - (...) der absolute Mensch", Notwendigkeit..., p. 220.
- (46) Sobre el tratamiento de la alienación en Feuerbach como reducción antropológica, v. G. AMENGUAL, op. cit..

- (47) "Wir dürfen nur immer das Prädicat zum Subject, und so also Subject zum Object und Prinzip machen - also die speculative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit", Vorläufige Thesen..., p. 224.
- (48) "Wie kam es, dass die Menschen sich diese Illusionen "in den Kopf setzen?", D.I., p. 217
- (49) Incluso una categoría como el "interés" que tan importante papel va a jugar posteriormente en la teoría marxiana, es vista por Feuerbach en su dimensión antropológica, centrándola en el aspecto "natural", "egoísta", del interés humano. V. al respecto A. SCHMIDT, Feuerbach..., pp. 179 y ss.
- (50) V. M RUBEL, Crónica de Marx, p. 21; o A. CORNU, op. cit., T. II, pp. 190-1, nota.
- (51) "Bei der Ausarbeitung zum Druck zeigte sich die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiedenen Materien selbst durchaus unangemessen, die Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend", O - Ph. M., p. 467.
- (52) "Der Kern ist die Bekämpfung der konstitutionellen Monarchie..", MEGA, I, 1, p. LXXI.
- (53) "Res publica ist gar nicht deutsch zu übersetzen", N. MEGA, III, 1, p. 22.
- (54) C. MARX, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Prólogo de A. SANCHEZ VAZQUEZ, p. 7.
- (55) "Marx insiste mucho en el carácter "esotérico" de la filosofía hegeliana que coincide con su procedimiento "mistificador"; este último debe entenderse en sentido epistemológico, como la actitud según la cual los problemas se resuelven mediante el recurso a un elemento secreto, a una creencia para iniciados, a una revelación casi sagrada que pretende servir de principio

de una mediación auténtica, desarrollada y lógicamente válida. Pero al mismo tiempo el término no deja de conservar su más habitual sentido peyorativo, de verdadera y auténtica mistificación, es decir, engaño, transformación fraudulenta...", M.ROSSI, El joven Marx, p. 168. Sobre la crítica de Marx a este carácter de la filosofía jurídica hegeliana v. U. CERRONI, "La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público", en Marx, El Derecho y el Estado, p. 21.

- (56) V. por. ej. el siguiente pasaje de la crítica marxiana: "Der Übergang der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in den politischen Staat (...) wird nicht also aus dem besonderen Wesen der Familie etc. und dem besonderen Wesen des Staats, sondern aus dem allgemeinen Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit hergeleitet.", Kr. h. StR, p. 409.
- (57) "Er entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem mit sich fertig und in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken. Es handelt sich nicht darum, die bestimmte Idee der politischen Verfassung zu entwickeln, sondern es handelt sich darum, der politischen Verfassung ein Verhältnis zur abstrakten Idee zu geben, sie als ein Glied ihrer Lebensgeschichte (der Idee) zu rangieren, eine offenbare Mystifikation", idem, p. 415.
- (58) "Es ist aber keine Brücke geschlagen, wodurch man aus der allgemeinen Idee des Organismus zu der bestimmten Idee des Staatsorganismus oder der politischen Verfassung käme, und es wird in Ewigkeit keine solche Brücke geschlagen werden können", idem, p. 414.
- (59) "Der gemeine Mann: Hegel
- | | |
|--|---|
| 2. Der Monarch hat die souveräne Gewalt, die Souveränität. | 2. Die Souveränität des Staats ist der Monarch. |
| 3. Die Souveränität tut was sie will. | 3. Die Souveränität ist "die abstrakte, insofern grundlose: <u>Selbstbestimmung</u> des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt". |

Idem, p. 428.

- (60) La cuestión..., p. 118.
- (61) "Lo que debe determinarse es que precisamente porque Hegel deduce las determinaciones reales de las abstracciones se ve obligado a sancionar inmediatamente y acríticamente existencias empíricas como manifestaciones de la idea universal y meta-em-pírica", M. ROSSI, op. cit., p. 183. Para M. DAL PRA, "el núcleo esencial del idealismo hegeliano reside en la dialéctica, y a este núcleo dirige su crítica Marx centrándola en dos puntos esenciales: el primero consiste en la esterilidad del proceso mediante el cual la Idea pretende darse un contenido real, y el segundo en el asumir la Idea, como contenido propio real, los propios datos de la experiencia"., op. cit., p. 76.
- (62) "Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staats; sie sind die eigentlich Tätigen, aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte (...) zu unwirklichen, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee", Kr. h. StR., p. 406.
- (63) "... die Idee wird versubjektiviert"..., idem, p. 406.
- (64) "Der Satz dass "die verschiedenen Seiten des Staats die verschiedenen Gewalten sind" ist eine empirische Wahrheit und kann für keine philosophische Entdeckung ausgegeben werden"., idem, p. 414.
- (65) "Durch das Wörtchen "so" wird der Schein einer Konsequenz, einer Ableitung und Entwicklung hervorgebracht", idem, p. 412.
- (66) "... die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andere Bedeutung hat als sich selbst"., idem, p. 408.
- (67) "Es ist auf diese Weise kein Inhalt gewonnen, sondern nur die Form des alten Inhalts verändert. Er hat eine philosophische Form erhalten, ein philosophisches Attest", idem, p. 446.

- (68) "Der Unterschied ruht nicht im Inhalt, sondern in der Betrachtungsweise oder in der Sprechweise", idem, p. 407!
- (69) " (Marx)... ne fait que révéler un caractère de la pensée hégélienne: justifier la réalité existant en la pensant philosophiquement", J.HYPPOLITE, Études..., p. 122.
- (70) Según Marx la confusión entre opuestos reales y opuestos lógicos que se da en la dialéctica hegeliana, es consecuencia de una mala abstracción. V. al respecto M. dal PRA, op.cit., pp. 115 y ss. Sobre este punto y la necesidad de elaborar una teoría de las oposiciones reales en la dialéctica marxiana v. G. della VOLPE, op.cit., y L. COLLETTI, Marxismo y dialéctica, contenido en La cuestión..., pp. 163 y ss. y 175 y ss.
- (71) L.COLLETTI, La cuestión..., p. 119.
- (72) Entrevista concedida a Rinascita en Mayo de 1971. Está contenida en La cuestión de Stalin, pp. 91 y ss.
- (73) G. della VOLPE, Rousseau y Marx, p. 124; La lógica..., pp. 125 y ss.
- (74) De ahí que para esta interpretación del problema clave de la epistemología marxista, sería precisamente el de hallar "la síntesis de la historicidad e idealidad de las categorías", que la diferencia de la dialéctica hegeliana. V. G. della VOLPE, Rousseau..., p. 153. V. también M. ROSSI, El joven Marx, p.269, U. CERRONI, "La crítica de Marx...", pp. 18 y 26... etc.
- (75) Pour Marx, pp. 64 y ss.
- (76) "... die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes"., Kr. h. StR., p. 510. V. al respecto C.LUPORINI, "Die eigentümliche Logik des eigen tümlichen Gegenstandes", en Stuttgarter Hegel-Tage-1970, Hg-St., Bh. 11 (1974), pp. 443-470; M. DAL PRA, op.cit., pp. 91 y ss.
- (77) "... während vom wirklichen Subjekt auszugehen und seine Objektivierung zu betrachten ist", Kr. h. StR., p. 426.

- (88) "In der Demokratie ist die Verfassung, das Gesetz, der Staat selbst nur eine Selbstbestimmung des Volks, ein bestimmter Inhalt desselben, soweit er politische Verfassung ist" (...)
"In der Demokratie hat der abstrakte Staat aufgehört das herrschende Moment zu sein", Kr. h. StR., pp. 435-6.
- (89) Sobre el sentido en que Marx utiliza el término en este escrito, muy próximo a cómo se lo utilizó en las teorías políticas radicales de la Revolución francesa y más en concreto en Rousseau, L. COLLETTI, La cuestión..., pp. 140 y ss. La relación entre Rousseau y Marx se ha convertido después de della VOLPE en un lugar habitual de la bibliografía italiana. V. Rousseau y Marx, esp. pp. 68 y ss.; L. COLLETTI, "Rousseau, crítico de la sociedad civil", en Ideología y sociedad, pp. 207 y ss.; V. GERRATANA, Investigaciones sobre la historia del marxismo, T. I, pp. 21-95, ... etc.
- (90) Como es sabido la teoría marxista de la alienación está sujeta a gran número de interpretaciones diversas, sin embargo, por el momento basta ~~condérir~~ ^{condérir} que el término en sí mismo es polisémico, en cuanto que denota relaciones distintas (basta ~~re-~~ ^{re-} recordar las diferencias entre alienación objetiva y autoalienación), cuyos rasgos comunes se reducirían a que se trata de una relación sujeto-objeto en cuyo interior se ha introducido un momento de separación, pero cuál sea la raíz de esta separación, su significado y su superación determinan este concepto general de muy diversos modos. V. al respecto, entre otros, A. SCHAFF, La alienación como fenómeno social, pp. 93 y 129 y ss.; L. COLLETTI, La cuestión..., pp. 158 y ss. I. MESZAROS insiste en su obra en el carácter negativo de esa separación, aunque para este autor el concepto de alienación sería un concepto clave en la obra de Marx que perduraría a lo largo de toda su obra, La teoría de la enajenación en Marx, pp. 107, 204 y ss. y 220 y ss. M. ROSSI insiste también en el carácter negativo de la alienación en Marx, El joven Marx, p. 352. Según H. POPITZ: "Der Begriff der Entfremdung erhält also von Hegel über Feuerbach zu Marx eine ständige Erweiterung seines Bedeutungsinhaltes: bei Hegel bezeichnet er ein spezifisches phänomenologische Stadium des zur Erkenntnis seiner selbst kommenden Geistes."

Feuerbach verwendet den Terminus bereits subsumptiv für jedes speculative Denken. Marx endlich bezeichnet 1844 die Situation des Menschen in der gesamten bisherigen Geschichte als "Entfremdung" von seinem wahren Wesen", op. cit., p. 72. Por el contrario para la escuela de L. ALTHUSSER "la alienación no es por tanto un concepto esencial del marxismo elaborado. Proviene más de la descripción de las apariencias que de la inteligencia de la esencia. Como toda apariencia, si revela algo de la esencia, lo disimula en el momento mismo en que lo revela y obnubila por ello las condiciones de su propia inteligibilidad." M. VERRET, "Marxismo y humanismo" (1965), recogido en Polémica sobre marxismo y humanismo, p. 125. Para un análisis detallado de la evolución de este concepto entre Hegel y Marx, v. A. CORNU, "Die Idee der Entfremdung bei Hegel, Feuerbach und C. Marx" (1948), recogido en Entfremdung, pp. 42-59 y L. PARINETTO, La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx.

- (91) "Von den verschiedenen Momenten des Volkslebens war es am schwersten, den politischen Staat, die Verfassung, herauszubilden. Sie entwickelte sich als die allgemeine Vernunft gegenüber den anderen Sphären, als ein Jenseitiges derselben. Die geschichtliche Aufgabe bestand dann in ihrer Revindikation, aber die besonderen Sphären haben dabei nicht das Bewusstsein, dass ihr privates Wesen mit dem jenseitigen Wesen der Verfassung oder des politischen Staats fällt, und dass sein jenseitiges Dasein nichts anderes als der Affirmativ ihrer eigenen Entfremdung ist", Kr. h. StR., p. 436.
- (92) Sobre las relaciones entre "objetivación" (Vergegenständlichung) y "alienación" (Entfremdung o en su caso Entäusserung), v. infra, cap. 6^a.
- (93) "... während die Souveränität, das Wesen des Staates (...) nichts anderes ist als der vergegenständlichte Geist der Staatssubjekte", idem, p. 427.
- (94) "Die Abstraktion des Staats als solchen gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen

Zeit gehört. Die Abstraktion des politischen Staats ist ein modernes Produkt", idem, p. 437.

- (95) Aunque Marx sólo establece claramente la correlación entre abstracción del Estado político e independización de la sociedad civil creo que el fenómeno de la privatización de la familia es otro elemento que forma parte de este proceso. V. al respecto, nota 80 del T. V de OME, pp. 122-3.
- (96) El joven Marx, p. 269.
- (97) "Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates erscheint notwendig als eine Trennung des politischen Bürgers, des Staatsbürgers, von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eigenen wirklichen empirischen Wirklichkeit, denn als Staatsidealist ist er ein ganz anderes, von seiner Wirklichkeit verschiedenes, unterschiedenes, entgegengesetztes Wesen", Kr. h. StR., p. 495.
- (98) "Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewusstsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben, ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist...", idem, p. 584. Esta separación es lo que permite plantear a E. BLOCH la necesidad de una realización total de los Derechos Humanos. V. Naturrecht und menschliche Würde, pp. 200 y ss.
- (99) "Was bleibt dem politischen Staat im Gegensatz zu diesem Wesen übrig? Die Illusion, dass er bestimmt, wo er bestimmt wird. Er bricht allerdings den Willen der Familie und der Sozietät, aber nur um den Willen des familien- und sozietätslosen Privat-eigentums Dasein zu geben und dieses Dasein als das höchste Dasein des politischen Staates, als das höchste sittliche Dasein anzuerkennen". Kr. h. StR., p. 519.
- (100) "Wir haben schon einmal angedeutet, Hegel entwickelt nur einen Staatsformalismus", idem, p. 538.

- (101) "Der konstitutionelle Staat ist der Staat, in dem das Staatsinteresse als wirkliches Interesse des Volkes nur formell, aber als eine bestimmte Form neben dem wirklichen Staat vorhanden ist", idem, p. 478.
- (102) Marx señala que, de hecho, el poder legislativo ha funcionado realmente como representante del pueblo, de la voluntad del género (Gattungswille) humano en la Revolución francesa: "... die gesetzgebende Gewalt der Repräsentant des Volkes, des Gattungswillens war", idem, p. 468.
- (103) "Die gesetzgebende Gewalt, die Mitte, ist ein mixtum compositum der beiden Extreme...", idem, p. 502.
- (104) "Also Wissen und Willen der Stände sind teils überflüssig, teils verdächtig (...). Das Volk weiss nicht was es will. Die Stände besitzen nicht die Staatswissenschaft im Masse der Beamten, deren Monopol sie ist. Die Stände sind überflüssig zum Vollbringen der "allgemeinen Angelegenheit". Die Beamten können sie ohne Stände vollbringen, ja sie müssen trotz der Stände das Beste tun. Was also den Inhalt betrifft, so sind die Stände reiner Luxus. Ihr Dasein ist daher im wörtlichsten Sinne eine blosse Form", idem, p. 476.
- (105) "Das ständische Element ist die politische Illusion der bürgerlichen Gesellschaft", idem, p. 474.
- (106) V. idem, p. 498.
- (107) "In der Verfassung, worin das Majorat eine Garantie ist, ist das Privateigentum die Garantie der politischen Verfassung (...) Die Verfassung ist also hier Verfassung des Privateigentums", idem, p. 530.
- (108) El joven Marx, p. 249.
- (109) "Die ständische Verfassung, wo sie nicht eine Tradition des Mittelalters ist, ist der Versuch, teils in der politischen Sphäre selbst den Menschen in die Beschränktheit seiner

Privatsphäre zurückzustürzen"...., Kr. h. StR., p. 498.

- (110) "Es ist ein Fortschritt der Geschichte, der die politischen Stände in soziale Stände verwandelt hat (...). Erst die französische Revolution vollendete die Verwandlung der politischen Stände in soziale...", idem, p. 497.
- (111) "Er (Hegel) will keine Trennung des bürgerlichen und politischen Lebens" (...) "das Tiefere bei Hegel liegt darin, dass er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen Widerspruch empfindet. Aber das Falsche ist, dass er sich mit dem Schein dieser Auflösung begnügt...", idem, pp. 489 y 492. Sobre el especial carácter de las mediaciones hegelianas, v. L. COLLETTI, Il marxismo e Hegel, pp. 3 y ss. Sobre el análisis concreto de las mediaciones políticas v. U. CERRONI, art. cit., p. 19.
- (112) "Die "gesetzgebende Gewalt" bedarf daher in sich selbst der Vermittlung, d.h. einer Vertuschung des Gegensatzes..."*, Kr. h. StR., p. 509.
- (113) V. idem, p. 450. En el artículo antes citado U. CERRONI analiza el carácter meramente nacional de la soberanía popular en Hegel, p. 27.
- (114) "Die Identität, die er zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat konstruiert hat, ist die Identität zweier feindlicher Heere...", Kr. h. StR., pp. 460-1.
- (115) "Hegel lässt den "Staat selbst", die "Regierungsgewalt" zur "Besorgung" des "allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen etc." innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft per "Abgeordnete" hineintreten, und nach ihm sind eigentlich diese "Regierungsabgeordneten", die "exekutiven Staatsbeamten", die wahre "Staatsrepräsentation", nicht "der", sondern "gegen" die "bürgerliche Gesellschaft". Der Gegensatz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft ist also fixiert; der Staat residiert nicht in, sondern ausserhalb der bürgerlichen Gesellschaft, er berührt

*Subrayado mío

sie nur durch seine "Abgeordneten", denen die "Besorgung des Staats" innerhalb dieser Sphären anvertraut ist. Durch diese "Abgeordneten" ist der Gegensatz nicht aufgehoben, sondern zu einem "gesetzlichen", "fixen" Gegensatz geworden. Der "Staat" wird als ein dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft Fremdes und Jenseitiges von Deputierten dieses Wesens gegen die bürgerliche Gesellschaft geltend gemacht. Die "Polizei" und das "Gericht" und die "Administration" sind nicht Deputierte der bürgerlichen Gesellschaft selbst (...) sondern Abgeordnete des Staats, um den Staat gegen die bürgerliche Gesellschaft zu verwalten", idem, pp. 459-460.

- (116) "Die Stände sind der gesetzte Widerspruch des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft im Staate", idem, p. 481.
- (117) "Es hängt nun von dem wirklichen status quo des Verhältnisses zwischen ständischem Element und Fürstlichem ab, ob diese Illusion wirksame Illusion oder bewusste Selbsttäuschung ist. Solange Stände und fürstliche Gewalt faktisch übereinstimmen, sich vertragen, ist die Illusion ihrer wesentlichen Einheit eine wirkliche, also wirksame Illusion. Im Gegenfall, wo sie ihre Wahrheit betätigen sollte, wird sie zur bewussten Unwahrheit und ridicule", idem, p. 512.
- (118) "Was die erste Stellung betrifft, so sind die Stände das Volk gegen die Regierung, aber das Volk en miniature", idem, p. 483.
- (119) "Hegels Hauptfehler besteht darin, dass er den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee fasst, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen wesentlichen Widerspruch, wie z.B. hier der Widerspruch der gesetzgebenden Gewalt in sich selbst nur der Widerspruch des politischen Staats, also auch der bürgerlichen Gesellschaft mit sich selbst ist", idem, p. 510. Sobre las conclusiones que Marx saca de esta aseveración v. U. CERRONI, op. cit., p. 45.
- (120) Según G. LUKÁCS: "Die wichtigsten Errungenschaften der in den eben behandelten Manuskripten vollzogenen Hegelkritik, nämlich

erstens die materialistische Umstülpung des Verhältnisses von bürgerlicher Gesellschaft und Staat und zweitens die Erkenntnis der inneren Widersprüchlichkeit des politischen (des bürgerlichen) Staats, bilden...", Der junge Marx, p. 34.

- (121) "Die Verfassung ist nichts als eine Akkomodation zwischen dem politischen und unpolitischen Staat; sie ist daher notwendig in sich selbst ein Traktat wesentlich heterogener Gewalten", Kr. h. StR., p. 468.
- (122) V. idem, p. 530.
- (123) "... die Wahl ist das unmittelbare, das direkte, das nicht bloss vorstellende, sondern seiende Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat", idem, p. 544.
- (124) "In der unbeschränkten, sowohl aktiven als passiven Wahl hat die bürgerliche Gesellschaft sich: erst wirklich zu der Abstraktion von sich selbst, zu dem politischen Dasein als ihrem wahren allgemeinen wesentlichen Dasein erhoben. Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion. Indem die bürgerliche Gesellschaft ihr politisches Dasein wirklich als ihr wahres gesetzt hat, hat sie zugleich ihr bürgerliches Dasein, in seinem Unterschied von ihrem politischen, als unwesentlich gesetzt; und mit dem einen Getrennten fällt sein Anderes, sein Gegenteil. Die Wahlreform ist also innerhalb des abstrakten politischen Staats die Forderung seiner Auflösung als ebenso der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft", idem, p. 544.
- (125) En los Anales franco-alemanes Marx trata con mayor profundidad la relación entre ambas esferas. V. al respecto G. LUKÁCS, op. cit., p. 45.
- (126) Creo que es importante señalar que en esta inversión el papel fundamental lo juega el concepto de "lo permanente, lo estable", es decir en definitiva el concepto de sustancia frente a la

movilidad inherente a los sujetos. V. a este respecto el problema de la relación de Marx y Hegel con Spinoza, en L. COLLETTI, Il marxismo e Hegel, pp. 193 y ss. Sobre la relación respectiva Hegel-Spinoza, v. D. JANICAUD, "Dialéctica y sustancialidad", en Hegel y el pensamiento moderno, pp. 171-205.

- (127) "Das Bleibende ist das Erbgut, der Grundbesitz. Es ist das Beharrende in dem Verhältnis - die Substanz. Der Majoratsherr, der Besitzer, ist eigentlich nur Akzidenz. Der Grundbesitz anthropomorphisiert sich in den verschiedenen Geschlechtern. Der Grundbesitz erbt gleichsam immer den Erstgeborenen des Hauses als das an es gefesselte Attribut. Jeder Erstgeborene in der Reihe der Grundbesitzer ist das Erbeil, das Eigentum des unveräußerlichen Grundbesitzes, die prädestinierte Substanz seines Willens und seiner Tätigkeit. Das Subjekt ist die Sache und das Prädikat der Mensch. Der Wille wird zum Eigentum des Eigentums", Kr. h. StR., p. 527.

- (128) A mi modo de ver, en Hegel, especialmente en la Fenomenología, se da una diferencia entre Entfremdung y Entäußerung, en el sentido de que la primera se refiere al carácter "objetivo o extraño" de los productos del Espíritu, mientras que la segunda tiene más que ver con la coseidad. V. Ph. G., pp. 347 y ss. En cuanto al origen del concepto hegeliano, que se suele remontar a la tradición bíblica, G. LUKÁCS lo refiere por el contrario el término inglés alienation, utilizado en la economía clásica y en el Derecho natural, materias ambas que Hegel conocía. V. E. FROMM, "Entfremdung - Vom Alten Testament bis zur Gegenwart", en Entfremdung, pp. 60-91; G. LUKÁCS, El joven Hegel, p. 518.
- Por lo que se refiere a Marx, los términos Entfremdung (extrañamiento) y Entäußerung (alienación, enajenación) funcionan frecuentemente como sinónimos e incluso en algunos casos llegan a identificarse, si bien el segundo indica un matiz de mayor radicalidad en la relación. V. A. SCHAFF, op. cit., pp. 95 y ss; I. MESZAROS; op. cit., p. 295. L. COLLETTI obvia la diferenciación del concepto hegeliano, contraponiendo simplemente la alienación hegeliana como objetivación a la marxiana,

como vendibilidad: "Para Hegel - y Marx lo dice claramente en el último de los Manuscritos del 44 - la alienación consiste en que existan objetos fuera de nosotros, la alienación consiste en que el hombre se objetiviza a través del trabajo en productos materiales (...). En cambio para Marx la alienación es la mercancía, el capital, o sea una determinada relación social. Para Marx la alienación no consiste en que el trabajo humano se realice en productos objetivos, sino en el hecho de que estos productos objetivos tomen la forma de mercancías", La cuestión..., p. 86.

- (129) "Diese Unkritik, dieser Mystizismus ist sowohl das Rätsel der modernen Verfassungen (...) wie auch das Misterium der Hegelschen Philosophie, vorzugsweise der Rechts- und Religionsphilosophie", Kr. h. St.R., p. 501.
- (130) "Das Privateigentum ist das Gattungsdasein des Privilegiums, des Rechts als einer Ausnahme (...). Das Recht des Privateigentums ist das ius utendi et abutendi, das Recht der Willkür über die Sache (...). Der eigentliche Grund des Privateigentums, der Besitz ist ein Faktum, ein unerklärliches Faktum, kein Recht. Erst durch juristische Bestimmungen, die die Sozietät dem faktischen Besitz gibt, erhält er die Qualität des rechtlichen Besitzes, des Privateigentums", idem, pp. 530-1.
- (131) V. I. KANT, M. S., parag. 15, pp. 264 y ss.
- (132) "Der politische Staat ist der Spiegel der Wahrheit für die verschiedenen Momente des konkreten Staats", Kr. h. St.R., p. 528.
- (133) "Die Souveränität existiert also einerseits nur als bewusstlose, blinde Substanz", idem, p. 425.
- (134) "Und wenn nun das Gesetz der Sache als widersprechend der gesetzlichen Definition erkannt wird, warum nicht das Gesetz der Sache, der Vernunft auch als das Staatsgesetz anerkennen, wie nun den Dualismus mit Bewusstsein festhalten?", idem, p. 466.

- (135) En los extractos de economía que preceden a la elaboración de los Manuscritos económico-filosóficos, Marx afirma: "Das wahre Gesetz der Nationalökonomie ist der Zufall, aus dessen Bewegung wir, die Wissenschaftlichen, einige Momente willkürlich in der Form von Gesetzen fixieren", MEW, Erg. 1^a p., p. 445.
- (136) "Les fondements de la science de la libération de l'homme aliéné se rencontrent au complet chez Hegel (...); il semble hautement probable que Marx lui-même les y a trouvées: en effet, si la différence est essentielle entre le point de vue de la Critique et celui de l'Introduction, ne serait-ce pas, beaucoup plus que le contact qu'il prend à Paris avec les milieux ouvriers, l'étude de la théorie de la société dans la Philosophie du Droit qui en serait responsable?", E. WEIL, Hegel..., p. 115.
- (137) "... damit der Mensch mit Bewusstsein tut, was er sonst ohne Bewusstsein durch die Natur der Sache gezwungen wird zu tun, ist notwendig, dass (...) der Fortschritt zum Prinzip der Verfassung gemacht wird", Kr. h. StR., p. 467.
- (138) "Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine "forces propres" als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht", "Zur Judenfrage", en Deutsch-französischen Jahrbücher, MEGA, T. 1, p. 599. Sobre la diferencia entre emancipación política y emancipación humana, tema que se ha convertido en un lugar habitual de la reflexión filosófica marxista, v. E. BLOCH, "Marx und die bürgerlichen Menschenrechte" (1953), en Gesamtausgabe, T. 11, pp. 342-350.
- (139) "... er (Hegel) vergisst, dass das Wesen der "besonderen Persönlichkeit" nicht ihr Bart, ihr Blut, ihre abstrakte Physis, sondern ihre soziale Qualität ist...", Kr. h. StR., p. 424.

Sobre este tema, v. infra, cap. 6º.

- (140) I. MESZAROS pone de relieve en su obra repetidamente citada, la excesiva generalidad de los postulados revolucionarios de los Anales franco-alemanes y plantea la necesidad de su concreción, op. cit., p. 72.
- (141) La actitud negativa de Marx y de Engels frente a los utopistas creo que se basa, especialmente en el caso del primero, en su rechazo de la separación entre ser/deber ser, rechazo de cuño hegeliano, que he analizado en el cap. 3º. Sin embargo ese mismo rechazo les impone, si no quieren verse obligados a renunciar a sus objetivos de transformación social, un enorme trabajo de investigación científica. Según palabras de L. COLLETTI, "Marx se libra del socialismo utópico haciéndose economista y sabio..", Introducción a El marxismo y el derrumbe del capitalismo, p. 25. Sobre este punto v. G. LUKÁCS, Der Junge Marx, pp. 39-40. Igualmente: "Frente al procedimiento (del comunismo) "dogmático" de presentar un sistema ideal perfectamente acabado en contraposición a la realidad existente, Marx presenta su interpretación actual de la tarea de la crítica, que es la de asumir el deber ser como implícito en la realidad del ser...", M. ROSSI, El joven Marx, p. 291.
- (142) "Die moralische Person, Gesellschaft, etc., wird abstrakt genannt, also eben die Gattungsgestaltungen, in welchen die wirkliche Person ihren wirklichen Inhalt zum Dasein bringt, sich verobjektiviert und die Abstraktion der "Person quand même" aufgibt", Kr. h. StR., p. 431.
- (143) "Die Rolle des Emanzipators geht also der Reihe nach (...) bis sie endlich bei der Klasse anlangt welche (...) alle Bedingungen menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisiert", idem, p. 619. Hay que notar que en la Triarquía europea, M. HESS había planteado ya este tema y había tratado de las relaciones entre ambos tipos de libertad, la llamada libertad social y la libertad política. V. Der europäische Triarchie, p. 167.

- (144) "In der Demokratie hat der abstrakte Staat aufgehört das herrschende Moment zu sein. Der Streit zwischen Monarchie und Republik ist selbst noch ein Streit innerhalb des abstrakten Staats. Die politische Republik ist die Demokratie innerhalb der abstrakten Staatsform. Die abstrakte Staatsform der Demokratie ist daher die Republik; sie hört hier aber auf, die nur politische Verfassung zu sein", Kr. h. StR., p. 436.
- (145) Según J. HYPOLITE: "Ce dépassement vivant, cette réalisation authentique de l'homme générique (...) Marx le nomme, à cette époque, la démocratie réelle, et il l'oppose à une démocratie seulement formelle...", Études, p. 128. Para Mc LELLAN, "esta concepción podría resumirse como forma humanista de gobierno, en la que el hombre libre socializado era el único y sólo sujeto socializado de un proceso político, en el que el estado en cuanto tal, habría desaparecido", op. cit., p. 86. Sobre el papel de la democracia, v. M. DAL PRA, op. cit., p. 101.
- (146) "Die Demokratie (...) verhält sich zu den übrigen Verfassungen wie die Gattung sich zu ihren Arten verhält...", Kr. h. StR., p. 435.
- (147) "In der Demokratie ist das formelle Prinzip zugleich das materielle Prinzip", ibidem.
- (148) P. KAGI, op. cit., p. 100.
- (149) op. cit., p. 211.
- (150) Según G. della VOLPE, "Marx quizá estaba demasiado preocupado por pensar la revolución y sus nuevas formas, para captar la importancia de la herencia de las libertades individuales", Rousseau..., p. 86.
- (151) "Aber wir rufen den Arbeitern und Kleinbürgern zu: Leidet lieber in der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die durch ihre Industrie die materiellen Mittel zur Begründung einer neuen, euch alle befreienden Gesellschaft schafft, als dass ihr zu einer vergangenen Gesellschaftsform zurückkehrt, die unter dem

Vorwand, eure Klassen zu retten, die ganze Nation in mittelalterige Barbarei zurückführt , N. Rh. Z., 22-enero-1848. MEW, VI, p. 195.

- (152) "Die Kollisionen, welche aus den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft selbst hervorgehen, sie müssen durch kämpft, sie können nicht wegphantasiert werden. Die beste Staatsform ist die, worin die gesellschaftlichen Gegensätze nicht verwischt, nicht gewaltsam, also nur künstlich, also nur scheinbar gefesselt werden. Die beste Staatsform ist die, worin sie zum freien Kampf und damit zur Lösung kommen", * idem, MEW, V, p. 136. MEGA, VII, p. 118.
- (153) "Die politische Emanzipation ist allerdings ein grosser Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung", * Zur Judenfrage", p. 585.
- (154) La cuestión, p. 147.

* Subrayado mío

NOTAS :
Capítulo Sexto

- (1) A.CORNU, op. cit., T.III, p. 89. Hay algunas variaciones sobre las fechas de redacción, que oscilan entre "Marzo y Septiembre" o "Abril y Agosto". V. M.ROSSI, El joven Marx, p. 340 y OME, T. 5ª, Nota editorial, p. 302. Así mismo sobre las ediciones anteriores (incompletas), V. A. CORNU, loc. cit., y P.KÄGI, op.cit., p. 175.
- (2) Sobre la consideración de los Manuscritos por la ortodoxia oficial v. I.MESZAROS, op.cit., pp. 89 y ss.; A.SCHAFF, op.cit., pp. 136 y ss.
- (3) "Sin duda alguna los Manuscritos constituyen la obra filosófica más discutida en lo que va de siglo", I.MESZAROS, op. cit., p. 11. Sobre la discusión en torno a ella, D. MACLELLAN, K.Marx..., p. 151; P.KÄGI, op. cit., pp. 175-6, ... etc.
- (4) Aunque M.ROSSI señala que corresponderían a la parte económica de aquella Crítica de la economía y de la política que Marx pensaba escribir por esta época, es obvio que en todo caso se trataría de un borrador muy incompleto o de una primera redacción. Por otra parte el contrato para dicha obra (1-Febrero-1845) es bastante posterior a la fecha de su redacción. V.M.ROSSI, op.cit., p. 339.
- (5) El primer manuscrito se interrumpe abruptamente en la pág. 27 y del segundo sólo se han conservado las 4 últimas hojas cuya numeración corresponde a la pág. 40. Asimismo Marx da ciertas indicaciones sobre la correcta ordenación de los textos. Para más datos V. MEW, Erg. la p., nota 99, pp. 672-3. I.MESZAROS destaca el carácter fragmentario de esta obra y sus dificultades de lectura, op.cit., pp. 12 y 14.
- (6) L.ALTHUSSER insiste en toda su interpretación de las obras de juventud de Marx en la dificultad que representa el que

utilizara una terminología feuerbachiana, a menudo con sentidos diferentes o como simple marco de referencia; Pour Marx, pp. 39 y ss. y el art. ya citado "Sobre la relación de Marx con Hegel". G.Labica analiza a fondo este problema en múltiples pasajes de su obra.

- (7) "Los Manuscritos de 1844 debían quedar inconclusos y no podía ser de otra manera tratándose de un sistema in statu nascendi, elástico y abierto, el cual no debe ser confundido con algunas prematuras síntesis juveniles (...). Lejos de exigir posteriores cambios o revisiones de gran envergadura, los Manuscritos de 1844 anticipan adecuadamente al Marx posterior, pues recogieron en una unidad sintética la problemática de una nueva revaloración global, radical, centrada en la praxis, de todos los aspectos de la experiencia humana, mediante un análisis totalmente empírico, basado en un concienzudo estudio crítico de la Economía", I.MESZAROS, op.cit., p. 20. L.Althusser comenta esta tesis en Idem., p. 158. Sobre su propia valoración v. el siguiente pasaje de los Eléments d'auto-critique: "On peut voir cette étonnante dialectique à l'oeuvre dans les Manuscrits de 1844. A les examiner de près, on peut prendre la mesure du drame théorique que Marx a dû vivre dans ce texte (...). La crise des Manuscrits se résume dans la contradiction insoutenable entre la position politique et la position philosophique que s'affrontent dans la réflexion sur l'objet: Economie politique. Politiquement, Marx écrit les Manuscrits en communiste, tentant la impossible gageure théorique de mettre au service de ses convictions les notions, analyses et contradictions des économistes bourgeois, (...) Théoriquement il les écrit sur des positions philosophiques petites-bourgeoises (...). Les Manuscrits sont le protocole émouvante mais implacable d'une crise insoutenable: celle qui confronte à un objet enfermé dans ses limites idéologiques des positions politiques et des positions théoriques de classe incompatibles", p. 122.
- (8) "... nous devons ainsi désormais les traiter d'une méthode assurée: comme un moment de la formation de la pensée de Marx, qui, comme tous les moments d'un devenir intellectuel,

engage certes un avenir, mais cerne aussi un présent singulier et irréductible". Pour Marx, p. 156.

- (9) "Ce texte, si riche soit-il, n'est donc qu'un moment dans le développement de la pensée de Marx, et il est difficile d'en faire honnêtement le dernier mot de sa philosophie". Génèse du Socialisme scientifique, p. 132.
- (10) A.CORNU, op.cit., T.III, pp. 9 y ss. Sobre los economistas a los que Marx se refiere en los Manuscritos, V. P.KÄGI, op.cit., pp. 179 y ss. Hay que hacer notar que las fechas de su redacción coinciden casi exactamente con las de sus primeros extractos económicos (Abril-Junio). V. M.RUBEL, Crónica..., p. 22.
- (11) Las relaciones entre Marx y M.Hess siempre fueron difíciles y constituyen un punto negro en su biografía, pues no parece que le haya tratado como se merecía. Sobre este punto véase S.HOOK, La génesis del pensamiento filosófico de Marx, p. 235; P.KÄGI, op.cit., pp. 112 y ss., y asimismo G.LUKACS, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik, Werke, T.IV, pp. 643-886.
- (12) Marx y Engels se encontraron por segunda vez en París a finales de Agosto 1844, época de la que data su amistad. Casi todos los biógrafos de Marx insisten en la influencia de F.Engels sobre él en esta época. V. por ej. B.NICOLAIEVSKI-O.MAENCHEN-HELFEN, op.cit., p. 125; A.CORNU, op.cit., T.III, p. 91; I.MESZAROS, op.cit., pp. 75 y ss., etc.
- (13) Sobre la adhesión de Marx o no a los grupos comunistas de la época hay diversidad de opiniones, ya que según sus propias declaraciones no adhirió nunca a ellos, a pesar de que su nombre conste en los Archivos secretos del Ministerio francés del Interior de la época. V. A.CORNU, op.cit., T.III, pp. 7 y 8, notas. P.KÄGI mantiene una opinión opuesta: "K. Marx pasó a adherirse al comunismo entre el otoño de 1843 y el verano de 1844", op.cit., p. 115. Sobre esta época de la vida de Marx véase M.LÖWY, op.cit., p. 114. McLELLAN señala que en ese momento "Marx adhirió a la causa del prole-

tariado", op.cit., p. 116, y lo interpreta como algo muy natural dado el círculo en que se movía.

- (14) La situación económica y social del París de su época, aunque por debajo del nivel industrial de Inglaterra, era muy superior a la alemana y presentaba ya, de forma perceptible, los rasgos de una sociedad capitalista relativamente desarrollada. Al mismo tiempo proliferaban en ella las doctrinas económicas socialistas o socializantes, que constituyeron el punto de referencia inmediato de la alternativa marxiana. V. J.DROZ, Historia general del socialismo, T.I., pp. 332 y ss; G.D.H.COLE, Historia..., Vol. I.,... etc.
- (15) "C'est en philosophe que Marx aborde l'économie politique. Il la questionne en premier sur sa base, la propriété privée. Or cette base est en quelque sorte extérieure à la science qu'elle fonde, puisque celle-ci ne se préoccupe pas de la justifier, qu'elle la prend comme allant de soi. Elle repose donc sur un fait qui n'est pas fondé dans la raison, sur un fait sans nécessité". E.OTTIGELLI, op.cit., p. 130.
- (16) "La rencontre avec l'économie politique, est donc, d'un seul et même mouvement, réaction critique à l'économie politique, et recherche exigeante de son fondement". L.ALTHUSSER, Pour Marx, p. 157.
- (17) Aunque ya antes me he referido a lo que podrían ser los presupuestos filosóficos de este concepto, creo que es importante llamar la atención sobre lo que algunos autores consideran su valor heurístico, especialmente en la moderna investigación sociológica. V. A.SCHAFF, op.cit., pp. 9 y ss.; M.SEEMAN, "Über die Bedeutung der Entfremdung", en Entfremdung, pp. 360-381.
- (18) "Marx stellt hier den richtigen historischen Zusammenhang her, indem er die Entwicklung der Ökonomie enger mit dem Wesen und der Bewegung der Gesellschaft selbst verknüpft". G.LUKÁCS, Der junge Marx, p. 55.

- (19) "La Economía política es y quiere ser una ciencia; pero la primera característica del método científico es la de dirigirse hacia las conclusiones abierta y rigurosamente, sin miramientos y falsas reservas. No se trata de que algunos economistas citados por Marx no indiquen de un modo muy brutal los aspectos más degradantes para el hombre de la ordenación económica que ellos teorizan; sino de que en general evitan coordinar sus observaciones con unas perspectivas orgánicas de las que pudiera deducirse la necesidad de una modificación radical de la situación". M. dal PRA, op.cit., p. 136. Sobre la necesaria coherencia interna de una teoría científica y la ausencia de contradicciones, L. COLLETTI, op.cit., pp. 180 y ss. Sobre lo que el autor llama el carácter teológico de la Economía política, V. I. MESZAROS, op.cit. p. 116.
- (20) "... el núcleo de los Manuscritos del 44 que estructura todo el trabajo es el concepto de la "superación de la auto-enajenación del trabajo". I. MESZAROS, op.cit., p. 19.
- (21) Según E. MANDEL, las contradicciones de la obra de A. Smith, tomado como paradigma de la Economía política clásica, se derivarían fundamentalmente de no haber distinguido entre "trabajo" y "fuerza de trabajo", de ignorar la diferencia entre la creación de valor y la conservación del valor de los medios de producción y de mantener la diferencia entre renta y ganancia, Tratado de economía marxista, T.I. pp. 303-4.
- (22) De ahí que en Marx se dé una apreciable continuidad con sus predecesores de la economía clásica, ya que históricamente se inscribe también en lo que podríamos denominar la corriente económica que defiende la teoría del valor, y que arranca de A. Smith, frente a otras corrientes económicas, si bien dán dole una perspectiva nueva. V. al respecto R.L. MEEK, Smith, Marx y después, pp. 183 y ss.
- (23) Económicamente esta imposibilidad se plasmaba en la discusión en torno al concepto de ganancia y su génesis. V. M. DOBB, Economía política y capitalismo, p. 44.

- (24) Según L.COLLETTI: "... para Marx (.) la contradicción es el rasgo específico del capitalismo, la característica o cualidad que lo determina y particulariza, no sólo con respecto a todas las demás formas de sociedad sino también con respecto a todos los fenómenos del cosmos". La cuestión..., p. 199.
- (25) "Die Naturwissenschaften haben eine enorme Tätigkeit entwickelt und sich ein stets wachsendes Material angeeignet. Die Philosophie ist ihnen indessen ebenso fremd geblieben, wie sie der Philosophie fremd blieben. Die momentane Vereinigung war nur eine phantastische Illusion (...); eine andere Basis für das Leben, eine andere für die Wissenschaft ist von vornherein eine Lüge", Ö.Ph.M., p. 543.
- (26) "Um den Gedanken des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der gedachte Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine wirkliche kommunistische Aktion. Die Geschichte wird sie bringen, und jene Bewegung, die wir in Gedanken schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit eine sehr rauhen und weitläufigen Prozess durchmachen., Idem., p. 553.
- (27) Según A. Smith estos tres elementos son los componentes del precio de las mercancías y son, por tanto, aquellos elementos a partir de los cuales puede comprenderse el mercado, entendido como el nivel básico de relaciones de la vida económica. V. Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, cap. 6ª y más en detalle, cap. 8ª, 9ª, 10ª y 11ª. Sin embargo, como es sabido, Smith concluía de ahí la existencia de tres clases sociales, netamente diferenciadas ("la que vive de rentas, la que vive de salarios y la que vive de beneficios" p. 239) de las cuales solamente los intereses de la primera coinciden con los intereses generales ("el interés de la primera de estas grandes clases de la sociedad se halla íntima e inseparablemente vinculado con el interés general de la sociedad" p. 239); los de la segunda lo están también, pero con frecuencia lo

ignoran y en cualquier caso no son escuchados, mientras que los de la tercera deben ser objeto de profunda desconfianza (p. 240-1). Por el contrario Marx elimina la diferencia entre terratenedores y capitalistas y los unifica en una sola clase ("la clase de los capitalistas"- Ö.Ph.M., p. 505). Según E.MANDEL, eso sería debido a que Marx ya en esta época "en la esfera de la renta de los bienes raíces acepta la teoría de Ricardo al insistir en el hecho de que el capital termina por incorporarse la propiedad inmobiliaria, por transformar el propietario de bienes raíces en capitalista", La formación del pensamiento económico de Marx, p. 28. El problema de la crítica de Marx a las concepciones ricardianas es un aspecto fundamental de la evolución de su teoría económica en la que se dieron importantes variaciones. V. idem, pp. 30 y ss.; J.ZELENY, La estructura lógica de El Capital de Marx, pp. 21 y ss.; R.MEEK, op.cit., pp. 15 y ss., etc.

- (28) "Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der National-Ökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze akzeptiert. Wir unterstellten das Privateigentum, die Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des Kapitals und Grundrente wie die Teilung der Arbeit, die Konkurrenz, den Begriff des Tauschwertes etc. Aus der Nationalökonomie selbst, mit ihren eignen Worten, haben wir gezeigt, dass der Arbeiter zur Ware und zur elendesten Ware herabsinkt, dass das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältnis zur Macht und zur Grösse seiner Produktion steht, dass das notwendige Resultat der Konkurrenz die Akkumulation des Kapitals in wenigen Händen, also die fürchterlichere Wiederherstellung des Monopols ist, dass endlich der Unterschied von Kapitalist und Grundrentner wie von Ackerbauer und Manufakturarbeiter verschwindet und die ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der Eigentümer und eigentumslosen Arbeiter zerfallen muss", Ö.Ph.M., p. 510

- (29) "Da aber nach Smith eine Gesellschaft nicht glücklich ist, wo die Majorität leidet, da aber der reichste Zustand der Gesellschaft zu diesem Leiden der Mehrzahl und da die Nationalökonomie (überhaupt die Gesellschaft des Privatinteresses) zu diesem reichsten Zustand führt, so ist also das Unglück der Gesellschaft der Zweck der Nationalökonomie", idem, p. 312. Hay que decir en su honor que el propio A. Smith se había planteado la cuestión de si "la mejora en las condiciones de las clases inferiores del pueblo debe considerarse ventajosa o perjudicial para la sociedad. La respuesta a primera vista parece muy sencilla. Los criados, los trabajadores y los operarios de todas las categorías constituyen la mayoría en toda sociedad política de importancia. En consecuencia no puede ser perjudicial para el todo social lo que aprovecha a la mayor parte de sus componentes. Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables. Es, por añadidura, equitativo que quienes alimentan, visten y albergan al pueblo entero, participen de tal modo en el producto de su propia labor que ellos también se encuentren razonablemente alimentados, vestidos y alojados" (pp. 76-77). Sin embargo el análisis subsiguiente muestra los efectos negativos de esa prosperidad (aumento de la natalidad, mejores condiciones de vida que dificultan la laboriosidad, etc.) lo cual incide de nuevo en el mercado de trabajo rebajando el precio de la mano de obra: "...el mercado se hallaría unas veces tan escaso de mano de obra y otras tan saturado que muy pronto su precio se amoldaría a aquel preciso nivel que las circunstancias de la sociedad imponen. Así es como la demanda de hombres, al igual de lo que ocurre con las demás mercancías, regula de una manera necesaria la producción de la especie, acelerándola cuando va lenta y frenándola cuando se aviva demasiado" (p. 78). En todo caso añadirá Marx, el precio que las circunstancias imponen, no suele ser superior, como es sabido, a lo indispensable para la subsistencia del trabajador y de su familia.

- (30) V. al respecto E.ROLL, Historia de las doctrinas económicas, pp. 84 y ss.
- (31) El cameralismo tenía gran prestigio en Alemania y el propio H. Marx se había lamentado en una ocasión de que su hijo Karl no se dedicara a ello, V. N.MEGA, III, 1, p. 315.
- (32) Sobre la relación entre el mercantilismo y el mantenimiento del Estado V. E.ROLL, op.cit., p. 59.
- (33) Ciencia, clase y sociedad, pp. 72-3.
- (34) Sobre las tradiciones de la Filosofía Moral en Inglaterra, en cuya temática se incluían problemas económicos que abarcaban desde las cuestiones sobre la seguridad y la policía al análisis de las categorías económicas, V. A.SMITH, op.cit., Prefacio de E. Cannan a la ed. de 1904, pág. LXI y ss. Recuérdese que el propio Kant incluye en su Metafísica de las Costumbres un capítulo sobre el dinero, en el que se hace mención expresa de A. Smith, M.S., parag. 31, p. 289.
- (35) Se ha discutido mucho sobre si realmente le corresponde a A. Smith el mérito de haber sido el iniciador de la Economía Política. V. al respecto A. Smith, op.cit., Introducción de M. Lerner: "... modeló y desarrolló un nuevo modo de ver las cosas: el difícil punto de vista económico", p. XXXVI.
- (36) Teoría de los sentimientos morales. Sobre la relación entre ética y economía, v.A. Smith, op.cit., estudio preliminar de G. Franco, pp. VII y ss.; G.THERBORN, op.cit., pp. 84 y ss.; R.MEEK, "Nueva luz sobre las lecciones de A.Smith sobre Jurisprudencia en Glasgow", en op.cit., pp. 70 y ss. Asimismo J.HYPPOLITE en su obra Etudes..., pone de relieve las relaciones entre Hume y A. Smith, op.cit., p. 87. Igualmente G. LUKÁCS, Moses Hess..., p. 660: "Smith und Ricardo konkretisierten ökonomisch das, was etwa Mandeville erst noch in viel ideologischerer Form auszudrücken vermocht hatte. Der "Egoismus des Handelns" konnte sich in der Ökonomie von

Smith bereits unmythologisch ausdrücken und nur das "ausser-
ökonomische Leben, d.h. was ihnen "ausserökonomisch"
schien, knüpfte an die Ethik der grossen Entwicklungszeit der
bürgerlichen Ideologie an, so Smith an Shaftesbury".

- (37) Entre otros rasgos de carácter ilustrado del pensamiento de Smith recuérdese por ejemplo su deísmo, muy propio de esa corriente de la Ilustración inglesa; V. A. Smith, op.cit., Prefacio, pág. XVIII.
- (38) "Como una crítica enderezada simultáneamente contra el autoritarismo de un Estado autocrático y contra los privilegios y la influencia de la aristocracia terrateniente, la Economía Política, en sus comienzos, desempeñó un papel revolucionario. Como sistematización del pensamiento en una esfera vacía, -por entonces- de principios coherentes, fue como una revelación, en tanto que como defensores de la libertad en el campo económico, su influencia sobre las revoluciones burguesas del S.XIX difícilmente fue superada por aquellas filosofías de los derechos políticos que encendieron la antorcha del liberalismo en el Continente europeo", M. DOBB, op.cit., p. 42. E.MANDEL subraya la crítica a la propiedad agrícola y a las fórmulas proteccionistas propias de periodos históricos anteriores, Tratado..., p. 306. Asimismo "el aspecto político de la economía política fue su contribución teórica a la lucha por un Estado burgués", G.THERBORN, op.cit., p. 79.
- (39) "La tarea del economista como se hizo evidente cada vez más, consistía precisamente en reducir esta interdependencia compleja y, a primera vista caótica, a una especie de orden", R.MEEK, op.cit., p. 186. Sobre el carácter como ciencia socialmente comprometida de la Economía política clásica, V. G. THERBORN, op.cit., pp. 72 y ss. P. KÁGI remite a la definición del propio Sismondi y señala que todavía "aquí la economía política (era) entendida en el sentido antiguo de teoría de las medidas económicas de un Estado...", op.cit., p. 185.

- (40) "El principio del laissez-faire, desde su mismo origen no significa la pasividad del Estado sino, fundamentalmente, la aceptación de las leyes económicas del capitalismo", G.THERBORN, op.cit., p. 81.
- (41) Op. cit., p. 377.
- (42) Sobre la importancia económica de las teorías fisiocráticas y su relación con A. Smith, V. E. ROLL, op.cit., pp. 118, ss.; E.MANDEL, op.cit., p. 302; R.MEEK, op.cit., pp. 24 y ss., etc.
- (43) R.MEEK, op.cit., p. 222.
- (44) "El principio medular de la Economía Política era el gran precepto del laissez-faire. Con éste la importante unidad de la Economía Política como sistema teórico se convertía en un consiguiente sistema de doctrina práctica. Los principios abstractos quedaban dotados de una acción viva para la política real y la interpretación esquemática del mundo externo se fundió con el precepto y la acción. La Economía Política había creado el concepto de la sociedad económica como un sistema autónomo regido por leyes propias (...) La descripción de cómo funcionaba el sistema llegó a ser ipso facto, una presunción de cómo había que dejarlo funcionar", M. DOBB, op.cit., p. 40.
- (45) "Lo que da a la obra de Smith y Ricardo su carácter científico fue el conocimiento de una Gesetzmässigkeit (legalidad, sujeción a leyes) interior tan compulsiva en la economía capitalista individualista, como lo habían sido en el feudalismo las formas externas de reglamentación", E.ROLL, op.cit., p. 129.
- (46) "Ellos fueron los primeros que consciente y consecuentemente, empezaron a ver la sociedad como una especie de máquina gigante, un vasto e intrincado mecanismo cuyas innumerables ruedas, correas y palancas se relacionan entre sí de ciertas formas concretas", R.MEEK, op.cit., p. 219.

- (47) "(Smith aplicó) los principios del naturalismo a la política económica (...) y basó la política económica en una ley natural que implicaba la no intervención del Estado", E.ROLL, op.cit., pp. 137-8. "La economía se regula por su propia virtud y es una parte de ese orden denominado por Smith el sistema sencillo de la libertad natural", A. Smith, op.cit., Prefacio, pág. XXV.
- (48) "En la historia del pensamiento en las ciencias sociales, su aparición marca una etapa porque formuló el concepto de sociedad económica como un sistema determinista, es decir como un sistema regido por leyes propias de acuerdo con las cuales podían hacerse cálculos y mediciones de los acontecimientos (...) Subrayando así la unidad esencial de los hechos económicos, la Economía política recalca al mismo tiempo la interdependencia de los diferentes elementos de que se compone el sistema", M.DQBB, op. cit., p. 30.
- (49) "... la sociedad se nos presenta por su ministerio (la división del trabajo) como un inmenso sistema de cooperación", A.SMITH, op.cit., p. XXVI.
- (50) "La creencia en el orden natural condujo a Smith a criticar la intervención del Estado; pero no dudó sin embargo de la compatibilidad de la armonía social con la institución de la propiedad privada", E.ROLL, op.cit., p. 140. Sobre los límites de las concepciones smithianas ver R.MEEK, op.cit., p. 22.
- (51) Op. cit. p. 402.
- (52) Ya en los Anales franco-alemanes Marx había planteado: "Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit; ... während das Problem in Frankreich und England lautet: Politische Ökonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichtum..." Zur kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA, I,1, p. 612.

- (53) "Ya se comprende que no es que los economistas en cuestión profesen la convicción idealista según la cual el procedimiento mismo del pensamiento produce lo real concreto; ellos son realistas, en el sentido de que atribuyen al pensamiento únicamente la tarea de representar la realidad, pero consideran que la realidad está estructurada del modo puesto de manifiesto por el proceso que desarrolla el pensamiento para comprenderla (...). De ahí nace el evidente parentesco de Hegel con los economistas seguidores del método sintético (...) (Estos) consideraban el procedimiento del pensamiento como simple e inmediato reflejo de la estructura de la realidad y eliminaban así la realidad realmente independiente del pensamiento", M.dal PRA, op.cit., p. 379.
- (54) Sobre la pertinencia o no de esta analogía, V. L.COLLETTI, La cuestión..., pp. 119 y ss. En lo que se refiere a la Economía Política, la analogía residiría en su "mistificación naturalista" del mundo económico. V. por ej. M.DOBBS, op.cit., p. 51: "(Marx) criticaba un método particular de abstracción con fundamento en que éste desconocía lo esencial, tomando la imagen por la sustancia y la apariencia por realidad. Cualquier generalización, por su propia naturaleza, debe hacer abstracción, por supuesto de ciertos elementos y vistas desde este ángulo, la "teoría" y la "realidad" deben ser necesariamente diferentes". Sobre el concepto ricardiano de ciencia, en el que se observan ciertos rasgos (diferencia entre fenómeno y esencia, relaciones entre los cambios a ambos niveles, etc...) que recuerdan la epistemología hegeliana, V. J.ZELENY, op.cit., pp. 21 y ss. En lo que se refiere a Hegel, la analogía se basaría en que su "mistificación especulativa" recubriría el pretendido empirismo de la Economía Política, como se vería claramente, según Marx, en el análisis respectivo del concepto de trabajo. V. al respecto G.HAARSCHER, L'ontologie de Marx, pp. 96 y ss.
- (55) Por el contrario, según algunos autores, Marx se habría limitado a "historizar las categorías económicas". V. sobre

este punto M. dal PRA, op.cit., pp. 352 y ss.; J.SCHUMPETER pone de relieve que el mérito de Marx es el haber descubierto la dinámica inmanente de desarrollo de la economía, Historia del análisis económico, pp. 495 y ss. El peligro de historicismo que ahí se encierra ha condicionado, en mi opinión, las investigaciones en torno a una epistemología marxista tanto en la escuela de ALTHUSSER como el marxismo italiano en torno a DELLA VOLPE.

- (56) V. por ejemplo, la identificación entre el "pensamiento lógico" hegeliano y el "dinero": "Die Logik- das Geld des Geistes, der spekulative, der Gedankenwert des Menschen und der Natur...", Ö.Ph.M., p. 571.
- (57) A mi modo de ver toda la primera parte del 1º Manuscrito está dedicada a poner de relieve esta contradictoriedad incluso de forma gráfica, disponiendo los tres conceptos clave en columnas separadas pero simultáneas y demostrando cómo los mismos conceptos son utilizados en sentidos diversos o al menos, se deducen de ellos consecuencias contradictorias en los tres apartados. Como punto clave está el análisis de los beneficios que el trabajo proporciona al trabajador (la subsistencia), al capital (beneficios), y al rentista (su no-trabajo le reporta la renta). En A. Smith estas contradicciones aparecen relativizadas pues los fenómenos económicos se estudian separadamente, viendo sólo su conjunción en la determinación del precio de las mercancías, pero no su interconexión esencial en el ámbito de la producción. Sobre la radicalidad de las contradicciones smithianas y el uso que hace Marx de ellas en los Manuscritos, V. R.MEEK, op.cit., pp. 12 y ss. y el análisis de las Lecciones de Glasgow en A. Smith, op.cit., p. LI del Prefacio. Igualmente G. HAARCHER, L'ontologie de Marx, pp. 27 y ss. Sobre el papel que juega en su obra el análisis de la competencia, y la formulación del trabajo como creador de riqueza, V.E. ROLL, op.cit., pp. 139 y 142; J.SCHUMPETER, op.cit., pp. 717-8. Asimismo M. dal PRA, op.cit., pp. 135 y ss. Sobre la contraposición entre competencia y monopolio, I.MESZAROS, op.cit., p. 134.

- (58) "Gleichgültigkeit gegen die Menschen. Die 20 Lotterielose von Smith", O.Ph.M., p. 497.
- (59) "Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie fasst den materiellen Prozess des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als Gesetze gelten. Sie begreift diese Gesetze nicht, d.h. sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehen (...). Sie wird aus äusseren Umständen erklärt. Inwiefern diese äusseren, scheinbar zufälligen Umstände nur zur Ausdruck einer notwendigen Entwicklung sind, darüber lehrt uns die Nationalökonomie nichts (...); die Nationalökonomie begreift nicht den Zusammenhang der Bewegung..", Idem., pp. 510-1.
- (60) Es importante notar que entre los herederos "críticos" de la Economía política clásica están por un lado los llamados "socialistas ricardianos" (Hodgskin, Thompson...) y la escuela francesa de tinte crítico socializante (Sismondi, Proudhon). Sin embargo a pesar de la dureza de sus críticas, todos estos autores chocan con el problema de la propiedad privada y, en definitiva, dan vueltas en torno a la cuestión de la "organización del trabajo". V. E.ROLL, op.cit., pp. 212 y ss.; J. SCHUMPETER, op.cit., pp. 539-40; M.DOBBS, Teorías del valor y de la distribución desde A. SMITH, p.155; A.CORNU, Op.cit., T.II, p.305. Marx criticará en detalle estas concepciones más adelante, En la Miseria de la Filosofía (1847). Por lo que respecta a SCHULZ es un economista alemán democrata, muy de segunda fila cuya obra ejerció un influjo temporal sobre el Marx de los Manuscritos, por su intención crítica y desmitificadora frente a la economía política clásica. Entre los préstamos debidos a este autor algunos comentaristas señalan un inicio de periodización de la historia, que se encontraba también en A.SMITH y en la tradición de la filosofía alemana (por ej. en FICHTE). V. A.CORNU, op.cit., T.III, p.92.
- (61) "Also deutlich die Verkehrung der Begriffe in der Nationalökonomie bewiesen..", O.Ph.M., p. 499.*

* Subrayado mío.

- (62) "Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, dass sie nicht das UNMITTELBARE Verhältnis zwischen dem ARBEITER (der Arbeit) und der Produktion betrachtet. (...) Die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblössung für den Arbeiter..", Idem., p. 513.
- (63) Más adelante me referiré a este problema y veremos como para algunos autores el marxismo está recorrido por un fuerte elemento ideológico. V. L.COLLETTI, la cuestión..., p. 93; J. SCHUMPETER, Historia..., pp. 71 y ss., etc., según M.ROSSI, "el marxismo es una unidad de análisis científico y protesta ética", El joven Marx, p. 348.
- (64) "Si al fin hay un elemento "irreductible" en el discurso filosófico, éste es la "toma de posición" que adopta el filósofo con respecto a la superación de las contradicciones que percibe", I.MESZAROS, op.cit., p. 17. Por el contrario para H. POPITZ este elemento constituiría lo que él llama el "núcleo irracional" de la teoría marxiana, que recubriría con categorías dialécticas unas posiciones tomadas de antemano, op.cit., pp. 96 y ss.
- (65) Desde otros presupuestos E.ROLL habla de la "filosofía implícita" en la teoría económica smithiana que "no está presente en la superficie del análisis de Smith (...) pero está muy de manifiesto e impregna todo el libro". Esa filosofía se basaría en la existencia del ya citado "orden natural", op.cit., pp. 134 y ss. Según palabras de L.ALTHUSSER "si l'économie politique classique a pu se présenter comme un ordre providential heureux, comme harmonie économique (des physiocrates à Say par Smith), c'est par la projection directe des attributs moraux ou religieux de son anthropologie latente dans l'espace des phénomènes économiques", Lire le capital, T.II, p.30.
- (66) En su artículo "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", M.SACRISTAN subraya el componente crítico, de origen joven-hegeliano, del concepto marxiano de ciencia, pp. 76 y ss.

- (67) Ver sobre este punto las afirmaciones de Hegel en el prólogo a la Phänomenologie. "Hierin ist es begriffen, dass das Sein Denken ist; hierin fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seins abzugehen pflegt", Phg., p. 45. "Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte sondern dadurch konkrete, lebendige Einheit, dass in ihr der Gegensatz des Bewusstseins von einem subjektiv für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden und das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewusst wird", WL., T.I., p. 42. Sobre la crítica de Hegel a la falta de fundamento de las ciencias empíricas, v. idem, T.II, pp. 80 y ss.
- (68) Por el contrario algunos autores han insistido en las analogías entre el modelo marxiano de ciencia y el ricardiano, intentando derivar de la influencia de este último aquellas semejanzas que parecían provenir de Hegel. V. por ej. J.ZELENY, La estructura lógica..., cap. 1ª y G. MARKUS, "Über die erkenntnistheoretischen Ansichten...", p. 75.
- (69) "... le Marx le plus éloigné de Marx est ce Marx-là, le Marx le plus proche, le Marx de la veille, le Marx du seuil..", Pour Marx, p. 159.
- (70) "C'est donc en fin de compte l'existence même de l'économie politique en tant que science qui est contestée par Marx, même s'il en accepte les concepts et le vocabulaire. Elle ne remonte pas à la racine des choses (et n'oublions pas que pour Marx la racine de l'activité humaine est l'homme), elle n'est pas dans ce sens une science vraie. Elle se contente de décrire les aspects de l'activité productive de l'homme tels qu'ils apparaissent à la surface. Elle n'est qu'une phénoménologie", Genèse..., p. 134.
- (71) "Die "Phänomenologie" ist daher die verborgene, sich selbst noch unklare und mystifizierende Kritik; aber insofern sie die

Entfremdung des Menschen -wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint- festhält, liegen in ihr alle Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise vorbereitet und ausgearbeitet (...). Die wirkliche als real erscheinende Entfremdung vielmehr ist ihrem innersten verborgnen- und erst durch die Philosophie aus Licht gebrachten - Wesen nach nichts andres als die Erscheinung von der Entfremdung der wirklichen menschlichen Wesens, des Selbstbewusstseins. Die Wissenschaft, welche dies begreift, heisst daher Phänomenologie", Ö.Ph.M., pp. 573 y 576. Para un análisis de base marxista de esta obra véase G.LUKÁCS, El joven Hegel, Cap.4^a y Moses Hess..., pp.674 y ss.; R.GARAUDY, Dios ha muerto,... etc.

- (72) "Vorläufig nehmen wir nur noch das vorweg: Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomen". Idem., p.574. Sobre el papel que desempeña en la filosofía hegeliana el concepto de trabajo, al que antes me he referido, y su importancia, v. aparte del libro de G. LUKÁCS, El joven Hegel, K.LÖWITH, De Hegel a Nietzsche, especialmente pp. 367-386; I.MESZAROS, op.cit., p.84. Sobre la importancia de este concepto para la evolución del pensamiento económico marxiano, E.MANDEL, La formación..., p. 24.
- (73) Como recuerda J.HYPPOLITE, el análisis de la sociedad civil ocupa en el sistema hegeliano el lugar del fenómeno mientras que el Estado corresponde a la esencia. De ahí esta designación de fenomenología, "Études...", p. 23. Asimismo "esta esquematización del saber científico que Hegel codifica en la Fenomenología es también el esquema a que se atiene Marx en su análisis del trabajo alienado; por tanto dicho análisis puede llamarse fenomenología del trabajo alienado", M. dal PRA, op.cit., p. 156. Compárese el lugar central que ocupa el concepto de "Espíritu enajenado" (Der sich entfremdete Geist) en la Fenomenología hegeliana y el lugar del "Trabajo enajenado" (Die entfremdete Arbeit) en los Manuscritos. V. al respecto H.POPITZ, op.cit., pp. 122 y ss.
- (74) La inserción de los diversos aspectos parciales de forma que

se recompongan en una totalidad, corresponde a aquel aspecto de la metodología marxiana que M. dal PRA denomina "uso empírico de la unidad orgánica", uso que en este momento mantiene todavía una fuerte carga ontológica, op.cit., p. 368.

- (75) Cuando L. ALTHUSSER al inicio de Leer el Capital... plantea el problema de la especificidad del discurso marxista y de su objeto, creo que está planteando precisamente este problema, si bien el tratamiento básicamente epistemológico de la cuestión (el planteamiento del problema en términos de estructura y eficacia del conocimiento) dificulta, a mi modo de ver, su comprensión cabal. V. por ej., Préface, T.I, pp. 9-85. Por el contrario creo que es mucho más acertada la posición de G. MARKUS, para quien: "Die Pariser Manuskripte sind also die erste Arbeit, in der der philosophische Materialismus von Marx in Form einer logischgeschlossenen Konzeption vor uns erscheint, in dem Sinne, dass die "Zurückführung" des ideologisch-politischen Lebens auf das Wirtschaftliche durch die materialistische Auslegung dieses letzteren, durch die Erschliessung der geschichtlichen Rolle der materiellen Produktion ergänzt wird", "Über die erkenntnistheoretischen Ansichten...", p. 32.
- (76) "El carácter crítico trascendental de las categorías económicas, expresado hasta aquí mediante conceptos filosóficos, más adelante en su Capital será demostrado por las categorías económicas mismas", H. MARCUSE, Marx y el trabajo alienado, p. 13.
- (77) El carácter "ontológico" de la actividad práctica humana como conformadora de la realidad, que fue puesto de relieve inicialmente por G. LUKÁCS, ha sido recogido por la llamada escuela de Budapest (v. por ej., G. MARKUS o I. MESZAROS) y por otros investigadores marxistas, por ej. J. ZELENY. Desde otras perspectivas y en discusión crítica con las posiciones althusserianas, v. G. HAARSCHER, L'ontologie de Marx.
- (78) El propio Marx inicia esta corriente de pensamiento cuando describe la Economía política como la forma de conciencia propia de la economía moderna, O.Ph. M., p. 350, teoría que

se desarrolla con mayor profundidad en las Teorías de la plusvalía. G.LUKÁCS recogió y teorizó esa concepción, por ej. en Der junge Marx, pp. 56 y ss. Entre los intérpretes contemporáneos esa concepción es casi unánimemente admitida; v. por ej. E.BOTTIGELLI; ALTHUSSER, Pour Marx, pp. 155 y ss.; Lire le Capital, T.I. pp. 101 y ss.; A.SCHMIDT, "Sobre el concepto de conocimiento en la crítica de la economía política", en Karl Marx, 1818-1968, pp. 105 y ss., etc.

- (79) "¿D'où vient à Marx la conviction que l'Economie politique n'est pas fondée?. Des contradictions qu'elle constate et enregistre, sinon accepte et transfigure: et avant tout de la contradiction majeure qui oppose la paupérisation croissante des travailleurs à cette singulière richesse dont l'économie politique célèbre l'avènement dans le monde moderne", L. ALTHUSSER, Pour Marx, p. 157. V. las propias opiniones de Marx sobre este problema en "Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen'", publicado en Vorwärts, n° 63, 7 Agosto 1844; MEW, I, pp. 392-409. Creo que en este aspecto hay que tener en cuenta que el problema del "pauperismo", era considerado como uno de los problemas socio-económicos clave de la época, cuyo origen se atribuía cada vez más, a razones de tipo socioeconómico y no a fenómenos naturales.
- (80) ALTHUSSER, por ej. afirma: "C'est dire que l'Economie classique ne peut penser les faits économiques comme appartenant à l'espace homogène de leur positivité et de leur mesurabilité, que sous la condition d'une anthropologie 'naïve' qui fonde, dans les sujets économiques et leur besoins, tous les actes par lesquels sont produits, répartis, recus et consommés les objets économiques", Lire le Capital, T.II, p. 28.
- (81) "Hier ist die Wurzel des falschen Positivismus Hegels oder seines nur scheinbaren Kritizismus...", Ö.Ph.M., p. 581.
- (82) A.SCHMIDT, "Sobre el concepto...", p.103. En la Introducción de M.LERNER a la obra de A. Smith se lee: "... cuando el libro (la Riqueza de las naciones) se terminó era más que

un libro; era el sumario de una nueva conciencia europea", p. XXXVI. Para G.LUKÁCS: "Die klassische politische Ökonomie ist also der ideologische Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung in der kapitalistischen Gesellschaft" Der junge Marx, p. 56.

- (83) Según algunos autores el carácter problemático del concepto de alienación consiste en que siempre hace referencia a una medida externa, o sea si se dice de algo que está alienado, es que lo está en relación a lo que sería su esencia verdadera que es previa en el orden lógico. De este modo el concepto de hombre como ser genérico sería previo al concepto de alienación y marcaría sus límites, introduciendo elementos valorativos (irracionales) en el propio análisis metodológico. Aunque es sabido que Marx intentó eliminar este problema haciendo un análisis cada vez más empírico de la situación alienada, el principio director de este análisis no sería ni podría ser una hipótesis científica sino una valoración axiológica. V. al respecto H.POPITZ, op.cit., p.81; D.MCLELLAN, op.cit., p. 137. Por su parte J.ISRAEL, afirma: "En todas las teorías de la alienación se contiene supuestos acerca de la "naturaleza humana" y la "naturaleza de la sociedad". Si se afirma que un individuo está alienado, ello implica que tiene que estarlo respecto a algo". Teoría de la alienación, p. 26. A mi modo de ver sólo es posible salir de este círculo combinando la teoría de la alienación con el análisis socio-económicos en una perspectiva histórica, como por ej. hace G.MARKUS, en Marxismo y antropología, en especial cap. 3ª. V. también el interesante artículo de O.SCHATZ, "Entfremdung als anthropologisches Problem" en Entfremdung, pp. 115-179.
- (84) Ya de alguna ^{forma} preparado por el concepto de "trabajo nacional" de la Economía clásica, (V. por ej., A.SMITH, op.cit., p.300) y por el concepto hegeliano de trabajo. Sobre la especificidad de esta ampliación M. dal PRA, op.cit., p. 139.
- (85) "Il faudra (...) reconnaître qu'elle joue bien le rôle que Marx lui assigne alors: un rôle de fondement originaire",

dice L. ALTHUSSER en Pour Marx, p. 159. Sobre el carácter "sintético" del concepto de alienación, v. I. MESZAROS, op.cit., p. 224. Para algunos autores ésta es precisamente la razón de que el concepto de alienación: "... sich als geeignetes Mittel erweist, für sämtliche allgemeinen Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft kritische Erhellung zu bieten; völlig ungenügend ist jedoch der Begriff der Entfremdung bei der Charakterisierung der spezifischen Züge und Funktionen der einzelnen Sphären", G. MARKUS, "Über die erkenntnistheoretischen", p. 40.

- (86) Sobre el carácter del dinero como medio de enajenación universal ya había llamado la atención M. HESS en un artículo destinado a los Anales franco-alemanes, artículo que no se llegó a publicar pero que Marx posiblemente conocía. Sobre este punto ver A. CORNU, op.cit., T. II, pp. 273 y ss. y 322 y ss.; D. McLELLAN, K. Marx..., p. 104. En "Zur Judenfrage" el propio Marx se refiere a esta cuestión: "Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an", MEGA, I., 1, p. 603.
- (87) "Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Kapital und Grundeigentum, von Austausch und Konkurrenz, von Wert und Entwertung der Menschen, von Monopol und Konkurrenz etc... von dieser ganzen Entfremdung mit dem Geldsystem zu begreifen", Ö.Ph.M., p. 511.
- (88) "En los Manuscritos de 1844 el trabajo se considera tanto en general como "actividad productiva": la determinación ontológica fundamental de la "humanidad" (...), como en particular en cuanto asume la forma de la "división del trabajo" capitalista. Es en esta última forma -actividad estructurada de manera capitalista- que "el trabajo" es la base de toda enajenación", I. MESZAROS, op.cit., p. 75.
- (89) "... las categorías no son para Marx más que (...) expresiones teóricas (...) abstracciones de las condiciones sociales

de producción", A.SCHMIDT, "Sobre el concepto...", p. 104.

- (90) "... La proposición materialista que constituye el punto de partida de la Teoría de Marx, afirma en primer lugar un hecho histórico, que denuncia el carácter materialista del orden social dominante, en el cual una economía no controlada rige por encima de todas las relaciones humanas", H.MARCUSE, Marx y el trabajo alienado, p.8.
- (91) "Liberadas de las limitaciones de una ciencia especializada, las categorías económicas se manifiestan como factores determinantes de la existencia humana (Daseinsformen, Existenzbestimmungen) aún si denotan hechos económicos objetivos", Idem., p. 10.
- (92) "Wir gehen von einem nationalökonomischen, gegenwärtigen Faktum aus", Ö.Ph.M., p. 511. Véase la semejanza de actitud con el párrafo de la Ideología Alemana en que señala que su teoría histórica parte de los hechos elementales de la vida humana, infra, cap. 7ª. V. al respecto M.ROSSI, op.cit., p. 349. Para I.MESZAROS: "El punto de partida ontológico (en esta obra) es el hecho de por sí evidente de que el hombre, una parte específica de la naturaleza (...) debe producir para mantenerse, para satisfacer sus necesidades", op.cit., p. 77.
- (93) "Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert. Dies Faktum drückt weiter nichts aus: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegen über. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als

Entfremdung, als Entäusserung", Ö.Ph.M., p. 512.

- (94) "Das bürgerliche Ethos der individualistischen Freiheit ist für Marx nicht nur illusionär - es ist zugleich ein bewirkender Faktor der bedingungslosen Abhängigkeit des Individuums", H. POPITZ, op.cit., p. 136.
- (95) En su trabajo "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico", E.BALIBAR distingue cuidadosamente entre la propiedad entendida como estructura básica de apropiación del producto en un modo de producción dado, y su expresión jurídica o política. V. Lire le Capital. T.II, pp. 114 y ss.
- (96) Para muchos autores los Manuscritos representarían un momento específico en las relaciones Hegel-Marx, pues éste último recuperaría, ya sea simplemente con valor heurístico (M.ROSSI, op.cit., p. 347) o con mayor carga ontológica "algunos de los conceptos dialécticos hegelianos más importantes, entre otros el del proceso y el de la positividad de lo negativo", M. dal PRA, op.cit., p. 197; Sobre el hegelianismo de Marx en los Manuscritos, especialmente en lo que se refiere al carácter "histórico" (aunque mistificado) de la dialéctica hegeliana y su recuperación por Marx, V.G.LUKÁCS, El joven Hegel, pp. 516 y ss.; I.MESZAROS, op.cit., p. 34; J.ZELENY, op.cit., pp. 190 y ss., etc. Según COLLETTI, entre los diversos intérpretes de Marx "della VOLPE mantiene la dialéctica como instrumento racional para pensar la oposición objetiva o real", aunque en realidad las estructuras de la dialéctica de ambos autores sean radicalmente distintas, especialmente en lo que se refiere al sentido de la contradicción y a la famosa ley de la negación de la negación. V. La cuestión..., pp. 185 y ss.
- (97) "Worin besteht nun die Entäusserung der Arbeit? (...) Erstens, dass die Arbeit dem Arbeiter äusserlich ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört...", Ö.Ph. M., p. 514.

- (98) Also durch die entfremdete, entäusserte Arbeit erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und ausser ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäusserten Arbeit, des äusserlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst", Idem, p. 520.
- (99) "Das Privateigentum, als der materielle, resümierte Ausdruck der entäusserten Arbeit, umfasst beide Verhältnisse, das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit und zum Produkt seiner Arbeit und zum Nichtarbeiter und das Verhältnis des Nichtarbeiters zum Arbeiter und dem Produkt seiner Arbeit", Idem, p. 522.
- (100) "Wir sehen daher auch ein, dass Arbeitslohn und Privateigentum identisch sind..", Idem, p. 520.
- (101) En la Ideología alemana Marx insistirá en la privatización del trabajo (al que confunde de momento con la división del trabajo) como elemento clave del fenómeno de alienación, ya que supone la privatización de la fuerza de trabajo. Recuérdese la defensa en los moralistas ingleses del s. XVIII del "contrato de trabajo" basado en la propiedad privada individual de la fuerza de trabajo propia. Sobre la crítica marxista del contrato de trabajo V. U.CERRONI, Introducción a la ciencia de la sociedad, p. 163 & G. della VOLPE, La libertad comunista: "En el concepto lockiano de la fuerza de trabajo como propiedad de la persona (abstracta) está precisamente la base filosófica de la concepción económica burguesa de la fuerza de trabajo, como algo privado, objeto de relación de individuo a individuo, objeto de cambio, mercancía", p. 33. I.MESZAROS amplía esa crítica a su supuesto, la libertad individual, op.cit., p. 34. Igualmente H.MARCUSE, para quien el "contrato de trabajo" demuestra como la libertad es la condición de la explotación, Marx., pp. 77 y ss.

- (102) "Erst auf dem letzten Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums tritt dieses sein Geheimnis wieder hervor, nämlich einerseits, dass es das Produkt der entäusserten Arbeit und zweitens, dass es das Mittel ist, durch welches sich die Arbeit entäussert, die Realisation dieser Entäusserung", Ö.Ph.M., p. 520. Recuérdese que en El Capital el trabajo asalariado es el factor predominante de reproducción del capital con la generación de plusvalía.
- (103) "Ninguna relación o hecho social -que por definición es una relación- puede aceptarse como dado", dice I.MESZAROS refiriéndose a este tema, op.cit., p. 116.
- (104) "Las relaciones económicas parecen ser objetivas solamente en razón del carácter de la producción de mercancías. En cuanto se intenta penetrar por debajo de este modo de producción y analizar su origen puede verse que su objetividad natural es pura apariencia, mientras que en realidad es una forma histórica específica de existencia que el hombre se ha dado a sí mismo", H. MARCUSE, Marx..., p. 24.
- (105) "... wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäusserten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, (...) Später schlägt dies Verhältnis im Wechselwirkung um", Ö.Ph.M., p. 520.
- (106) "Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungsebens des Menschen", Idem., p. 517.
- (107) "... indem sie (die Nationalökonomie) (...) viel einseitiger, darum schärfer und konsequenter die Arbeit als das einzige Wesen des Reichtums entwickelt..", Idem., p. 531.
- (108) "...el trabajo alienado -por el cual Marx ya entiende trabajo asalariado- (es) el trabajo que produce mercancías y capital ...", L.COLLETTI, La cuestión..., p. 154; "... en Marx trabajo asalariado es idéntico a trabajo enajenado...", A. SCHAFF, op.cit., p. 145.

- (109) "Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein praktisches. Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andere Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen und das Verhältnis, in welchem er zu diesen anderen Menschen steht. Wie er seine eigene Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Produkt zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt. Wie er seine eigne Tätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Tätigkeit an", Ö.Ph.M., p. 519.
- (110) V. el tratamiento que hace L.COLLETTI de la oposición kantiana y la distinción entre oposiciones reales y oposiciones dialécticas, "Marxismo y dialéctica", en La cuestión..., pp. 163 y ss.
- (111) "Das fremde Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuss das Produkt der Arbeit steht, kann nur der Mensch selbst sein. Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, dass es einem anderen Menschen ausser dem Arbeiter gehört", Ö.Ph.M., pp. 518-9. Sobre las semejanzas de este proceso con la dialéctica del amo y el esclavo, V.H.POPITZ, op. cit., p. 131 o más específicamente, A. KOJEVE, La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel.
- (112) "Así pues la enajenación se caracteriza por la extensión universal de la "vendibilidad" (o sea la transformación de todas las cosas en mercancías), por la conversión de los seres humanos en "cosas" de manera que pudieran presentarse como mercancías en el mercado (...) y por la fragmentación del cuerpo social en "individuos aislados"... I.MESZAROS, op.cit., p. 35.

- (113) "Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung", MEGA, I, 1, p. 605. V. al respecto el comentario de A. CORNÜ, op.cit., T.II, p. 269.
- (114) "zunächst ist zu bemerken, dass alles, was bei dem Arbeiter als Tätigkeit der Entäußerung, der Entfremdung, bei dem Nichtarbeiter als Zustand der Entäußerung, der Entfremdung erscheint", Ö.Ph.M., p. 522.
- (115) "Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine "ungeheure Warensammlung", die einzelne Ware als seine Elementarform", K., I, p. 49.
- (116) De hecho si el mundo económico no fuera reapropiable por definición, nos encontraríamos ante una consideración de la "alienación" de tipo existencialista, en la que ésta sería consustancial a la "naturaleza humana". V. al respecto el punto de vista de J.HYPPOLITE, Études..., pp. 131 y ss. y la réplica de A.SCHAFF: "la alienación (...) no es, pues, para el marxismo, algo unido a la conditio humana", op.cit., p. 100.
- (117) "Aquello a lo que Marx se opone en cuanto enajenación no es la mediación en general, sino un conjunto de mediaciones de segundo orden (propiedad privada-intercambio-división trabajo), una mediación de la mediación" o sea una "mediación históricamente específica de la automediación ontológicamente fundamental del hombre con la naturaleza". Esta "mediación de segundo orden" sólo puede nacer sobre la base de la "mediación de primer orden" ontológicamente necesaria, como la forma enajenada específica de esta última. Pero la misma "mediación de primer orden" -actividad productiva en cuanto tal- es un factor ontológico absoluto de la condición humana", I.MESZAROS, op.cit., p. 76.
- (118) "Wie, fragen wir nun, kommt der Mensch dazu, seine Arbeit zu entäußern, zu entfremden?", p. 521.

- (119) V. Idem., p. 511.
- (120) "Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem Ursprung des Privateigentums in die Frage nach dem Verhältnis der entäuserten Arbeit zum Entwicklungsgang der Menschheit verwandelt haben. Denn wenn man von Privateigentum spricht, so glaubt man es mit einer Sache ausser dem Menschen zu tun haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun", Idem., pp. 521-22. Para M.ROSSI: "... la enajenación del trabajo humano en Marx no depende ni de factores naturales ni de factores metafísicos, sino simplemente del movimiento histórico de la producción", op.cit., p. 367. V. asimismo I.MESZAROS, op.cit., p. 35.
- (121) "Indem aber für den sozialistischen Menschen die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts andres ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen...", Idem., p. 546.
- (122) "Verstand des freien Privateigentums in der Teilung der Arbeit", Idem., p. 562.
- (123) En la Ideología alemana Marx insiste en el carácter alienante de la división del trabajo pues a ella se debe la contradicción entre interés particular/interés general, que deriva de la fijación de la división natural del trabajo en la familia o comunidad primitiva en formas diversas de propiedad, que posibilitarían la división social del trabajo en la economía moderna. D.I., pp. 22 y ss. Sobre este tema V. A. SCHAFF, op.cit., pp. 148 y ss. En su obra ya citada H.MARUSE pone de relieve la relación existente entre alienación-división del trabajo-sociedad de clases, op.cit., p. 42. En Marxismo y antropología, G.MARKUS insiste en el paralelismo entre división del trabajo - propiedad privada y alienación, op.cit., pp. 60 y ss., y 81 y ss. Igualmente E.MANDEL, La formación...., p. 29.

- (124) "Der Austausch sowohl der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Produktion selbst, als auch der menschlichen Produkte gegeneinander ist= der Gattungstätigkeit und Gattungsgeist, deren wirkliches, bewusstes und wahres Dasein die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuss ist (...). Es hängt nicht vom Menschen ab, dass dies Gemeinwesen sei oder nicht; aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies Gemeinwesen unter der Form der Entfremdung", Ö.Ph.M., p. 451. Según palabras de G. MARKUS, por medio de la división del trabajo y del intercambio: "los unos (producen) para los otros" si bien de forma enajenada". Marxismo..., p. 28.
- (125) "Der Arbeiter ist zu einer Ware geworden, und es ist ein Glück für ihn, wenn er sich an den Mann bringen kann" (...). "Ihr Produkt ist die selbstbewusste und selbsttätige Ware...", die Menschenware", Ö.Ph.M., pp. 471 y 524.
- (126) "... de no ser por la circunstancia histórica de que la clase trabajadora disponía como único medio de vida del producto de la venta de su fuerza de trabajo, considerada como mercancía, para poder concertar con el capitalista esta transacción remunerada, el capitalista no habría estado en posición de apropiarse la plusvalía", M.DOBBS, op.cit., p. 48. Sobre la relación entre la teoría de la alienación y las formulaciones del Derecho natural en torno a la problemática contractual, v. A.SCHAFF, op.cit., pp. 48 y ss.
- (127) "Das Privateigentum ist das Gattungsdasein des Privilegiums...", p. 530.
- (128) Op. cit., pp. 130 y ss.
- (129) También para H.POPITZ, la alienación general descansa "auf einer spezifischen gesellschaftlichen Bedingtheit des Produktionsprozesses, des Exklusivität der Aneignung des Produktes...", op.cit., p. 134.

- (130) "... la libertad del hombre en la "sociedad civil" o independencia de unos productores de mercancías respecto de otros, se traduce al fin en una dependencia general de cada uno de ellos (y de todos a la vez) respecto de las relaciones sociales totalizadoras", L.COLLETTI, La cuestión..., p. 72.
- (131) 'Die Arbeit ist frei in allen zivilisierten Ländern..', p.186. Apreciéase la distancia que media entre esta valoración de lo que significa la "liberación del trabajo", y el objetivo de "liberar el trabajo" expuesto por M. Hess en La Triarquía europea. V. al respecto, A.CORNU, op.cit., T.III, p. 38.
- (132) "... innerhalb welcher Bestimmungen (Gilde, Korporation,...) die Arbeit noch eine scheinbar gesellschaftliche Bedeutung, noch die Bedeutung des wirklichen Gemeinwesens hat, noch nicht zur Gleichgültigkeit gegen ihren Inhalt und zum völligen Sein für sich selbst, d.h. zur Abstraktion von allem andren Sein, und darum auch noch nicht zum freigelassenen Kapital fortgegangen ist", Ö.Ph.M., p. 526.
- (133) Op. cit., p. 67.
- (134) "Das subjektive Wesen des Privateigentums, das Privateigentum als für sich seiende Tätigkeit, als Subjekt, als Person ist die Arbeit", Ö.Ph.M., p. 530.
- (135) "Die Arbeit kommt nur unter der Gestalt der Erwerbstätigkeit in der Nationalökonomie vor", Idem., p. 477.
- (136) "Dass die Arbeit aber selbst nicht nur unter den jetzigen Bedingungen, sondern insofern überhaupt ihr Zweck die blosse Vergrößerung des Reichtums ist, ich sage, dass die Arbeit selbst schädlich, unheilvoll ist....", Idem., p. 476.
- (137) "Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen: indem er sich nicht nur wie im Bewusstsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut", Idem., p. 517.

- (138) Según Marx el hombre no estaría limitado por su naturalidad sino que por el contrario ésta constituiría una de sus fuerzas propias: "Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch seine wirklichen, gegenständlichen Wesenskräfte durch seine Entäusserung als fremde Gegenstände setzt, so ist nicht das Setzen Subjekt; es ist die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine gegenständliche sein muss", idem., p. 577. Eso no significa que en un análisis más ceñido no hubiera que diferenciar entre diversas formas de objetualidad, en especial entre las formas de objetualización humana, esté o no alienada, y la objetividad no mediada por la actividad del hombre y que se incorpora en uno u otro momento a ella. Por último hay que distinguir el momento de objetivación que constituye un momento de toda práctica subjetiva. V. al respecto J.ZELENY, La estructura..., pp. 306 y ss.; D. McLELLAN, Op. cit., p.149.
- (139) "Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um..", Idem., p. 516.
- (140) "... la objetivación es una necesidad en todas las formaciones (...); (...) la objetivación es -según Marx- un fenómeno independiente de la historia, un elemento necesario de la vida social del hombre", A.SCHAFF, op.cit., pp. 77 y 99.
- (141) "Para la teoría de la alienación plenamente desplegada que en Marx comprende evidentemente la problemática económica, se en samblan cuatro elementos: las categorías de objetivación, de alienación, de cosificación y del fetichismo de la mercancía (...). Esta es la red conceptual de la teoría de la alienación", idem., p. 128. Sobre el conjunto de fenómenos, no solamente económicos, que corresponderían a este concepto v. G.MARKUS, Marxismo ..., pp. 58-59.
- (142) "In ihrer Wertgestalt streift die Ware jede Spur ihres naturwüchsigen Gebrauchswerts und der besondren nützlichen Arbeit ab, welcher sie den Ursprung verdankt, um sich in die gleichförmige gesellschaftliche Materiatur unterschiedsloser

menschlicher Arbeit zu verpuppen", K., I, p. 124.

- (143) "Es ist aber ebendiese fertige Form -die Geldform- der Warenwelt, welche den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter sachlich verschleiert, statt sie zu offenbaren", idem., p. 90.
- (144) La cuestión..., p. 201.
- (145) "Die Warenzirkulation ist nicht nur formell, sondern wesentlich vom unmittelbaren Produktaustausch unterschieden (...) Einerseits sieht man hier, wie der Warenaustausch die individuellen und lokalen Schranken des unmittelbaren Produktaustausches durchbricht und den Stoffwechsel der menschlichen Arbeit entwickelt. Andererseits entwickelt sich ein ganzer Kreis von den handelnden Personen unkontrollierbarer, gesellschaftlicher Naturzusammenhänge", K.I, p. 126.
- (146) "Une analyse plus poussée découvre non seulement les diverses espèces de l'aliénation dans la vie sociale, mais aussi une sorte d'échelle dans leur hiérarchie, au bas de laquelle se trouvent les rapports appelés aliénation économique. Leur élément central est constitué par les rapports de la propriété privée des moyens de production, qui détermine des formes particulières de division du travail, l'aliénation du processus de travail lui-même ainsi que de son produit - la marchandise". A. SCHAFF, "Decouverte nouvelle...", p. 31.
- (147) En su obra repetidamente citada, A. SCHAFF plantea que existe una diferencia notable entre la "cosificación" tal como la entiende Lukács, y la cosificación en el sentido marxiano original. V. pp. 122 y ss. Igualmente v. el análisis de la cosificación en A. CORNU, op.cit., T.III, pp. 101 - 104.
- (148) "Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zu Gesamtarbeit als ein ausser ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen", K., I. p. 86.

H. MARCUSE señala el carácter encubridor de ese proceso en op.cit., pp. 19 y ss. Sobre la interrelación entre teoría del valor y teoría del fetichismo de las mercancías, v. L. COLLETTI, Introducción a El marxismo y el derrumbe..., p. 28: "Esta dilatación del campo de la Economía política, que resulta de la necesidad de remontarse con la propia indagación a espaldas de aquella producción de mercancías que para Smith y Ricardo era, en cambio, la última Thule, corresponde a Marx a ese aspecto por el cual su teoría del valor es también una teoría del fetichismo de las mercancías y del capital: teoría en virtud de la cual no sólo delimita desde afuera los confines de todo el sistema, sino que pone al desnudo su carácter de realidad transformada y "cabeza abajo" donde las relaciones humanas se presentan como relaciones entre cosas y éstas últimas, por el contrario, aparecen dotadas de cualidades sociales propias".

- (149) "Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins. Er hat bewusste Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewusste Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewusstes Wesen, d.h. sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit(...) Das praktische Erzeugen eine gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesen d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält (...). Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit", Ö.Ph.M., pp. 516-7.
- (150) La cuestión de si existe o no una "antropología marxista" y su especificidad, ha sido ampliamente controvertida, desde aquéllos que defienden que el marxismo sólo es comprensible en todo su alcance sustentándolo en una "antropología" a la que Marx se habría referido, por lo demás, explícitamente en

sus obras juveniles, a aquéllos otros para quienes el marxismo es precisamente un "anti-humanismo". V. por ej.: "... la clé de l'économie de Marx réside dans son anthropologie, sans laquelle elle est restreinte et castrée", A.SCHAFF, "Découverte nouvelle..." p. 24 o "Sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit alors parler ouvertement d'un antihumanisme théorique de Marx" (...) "Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d'une manière ou d'une autre une anthropologie ou un humanisme théoriques ne serait théoriquement que cendres", L.ALTHUSSER, Pour Marx, p. 236 y Lire le Capital, T.I., pp.150 y ss. En una posición más matizada se encuentran aquellos autores que, admitiendo la existencia de una antropología en Marx, la fundamentan en una concepción más amplia del ser como realidad histórico-social o, dicho en otras palabras en una "ontología social dialéctica", V.I. MESZAROS, op.cit., p. 44 o G.MARKUS, op.cit., p. 54. Este último hace referencia a A. GRAMSCI como el iniciador de esta corriente, idem., pp. 78 y 79. Por su parte H.POPITZ reconoce que la antropología marxiana está constituida de forma dinámica y ligada a su teoría histórica, pero insiste en concederle un lugar fundamental en el conjunto del marxismo, op.cit., p. 111.

- (151) "Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern -und dies ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache-, sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem universellen, darum freien Wesen verhält, Ö.Ph.M., p. 515. A continuación Marx añade que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico tanto como medio de subsistencia cuanto como medio en que desarrollar su actividad. V. el análisis de G. MARKUS sobre este pasaje en Marxismo..., p. 19
- (152) "Zwar produziert auch das Tier (...) Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der

Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert". Ö.Ph.M., p. 517. Sobre la función del trabajo en la realización humana v.H.POPITZ, op.cit., pp. 117 y ss.

- (153) "Also ist der gesellschaftliche Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert (...) Es ist vor allem zu vermeiden, die "Gesellschaft" wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen". Idem., p. 380*. En la obra antes citada G. MARKUS señala que el hombre no solamente "no puede llevar una vida humana(...) más que en su relación con los demás" (...) sino que además "el individuo no es individuo humano más que en la medida en que se apropia los productos sociales (...)", op.cit., p. 27.

* Subrayado mío.

- (154) "Marx habla siempre del animal como ejemplar de una especie (...); el hombre en cambio es un "ente genérico", G.MARKUS, op.cit., p. 9.
- (155) "El hombre no deviene realmente individuo, sino en el curso de la evolución histórica y precisamente por el hecho de que esa evolución, a través del tráfico cada vez más universal (...)disuelve aquellas pequeñas comunidades que parecían por así decirlo, presupuestos naturales de la vida individual (...)" Idem., p. 33.
- (156) "Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben", Ö.Ph.M., p. 16. En los autores de la llamada escuela de Budapest se insiste en la peculiaridad del trabajo humano que no sólo crea los instrumentos para satisfacer unas necesidades dadas sino que genera nuevas necesidades que amplían el alcance de la riqueza. V. G.MARKUS, op.cit., p. 16. Sobre el valor de la riqueza, A.HELLER, Hipótesis para una teoría marxista de los valores, pp. 110 y ss.

- (157) "En la caracterización del ser consciente humano Marx presupone siempre la intencionalidad del mismo. La conciencia es conciencia de algo, tiene una orientación objetiva", G.MARKUS, op.cit., p. 35 y "Über die erkenntnistheoretischen ...", p. 59: "Das menschliche Bewusstsein ist in allen seinen Formen eine aktive, auf die Aneignung der Natur abzielende Tätigkeit". Sobre el concepto marxiano de trabajo que lo concibe como un proceso orientado hacia una cierta finalidad, V. A. SCHMIDT, El concepto de naturaleza..., pp. 71 y ss.
- (158) "... la libertad humana no es la superación de las limitaciones (carácter específico) de la naturaleza humana sino una coincidencia con ellas. En otras palabras: la libertad humana no es la negación de lo específicamente natural en el ser humano, una negación en nombre de lo que parece ser un ideal trascendental, sino, por el contrario, su afirmación", I.MESZAROS, op.cit., p. 152. Desde esta perspectiva la afirmación de la libertad humana aparecería como satisfacción mediata de las necesidades, lo que implicaría replantear en un nuevo sentido la relación naturaleza/libertad. V. Idem., p.156.
- (159) "La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe (...) Como incluso los hombres constituyen una parte integrante de esta realidad, el concepto marxista de naturaleza resulta idéntico al de la realidad en su conjunto", A.SCHMIDT, El concepto de naturaleza..., p. 25. En esta obra el autor pone de relieve que el concepto marxiano de naturaleza está íntimamente vinculado a la mediación socio-histórica, siendo precisamente este concepto el que da un carácter no abstracto-ontológico a su materialismo. Según el mismo autor la concepción de "intercambio orgánico" entre la naturaleza y el hombre reflejaría cierta influencia de Schelling y de las teorías naturales románticas, v. pp. 84 y ss., 31, 150, ... etc.
- (160) "Erst in der Gemeinschaft (mit Andern hat jedes) Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich", D.I., p.74.

- (161) "Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die Gattung; sie macht ihm das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens"(...)4Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von dem Menschen," Ö.Ph.M., pp.516-7.
- (162) V. por ej. E.FROMM: "¿no significa todo esto que el socialismo de Marx es la realización de los impulsos religiosos más profundos, comunes a las grandes religiones humanistas del pasado?. Así es, siempre que comprendamos que Marx como Hegel y otros muchos expresa su preocupación por el alma del hombre no en términos teístas sino filosóficos", Marx y su concepto del Hombre, p. 74. Sobre la profunda secularización de los ideales humanistas por Marx v. H.POPITZ, op.cit., p.21 En su obra ya citada J.ISRAEL insiste en los componentes éticos normativos del ideal de Marx, op.cit., pp. 62 y ss.
- (163) V.E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, cap. 55; Gesamtausgabe, T.5 pp. 1602 y ss.
- (164) "Der Nationalökonom -so gut, wie die Politik in ihren Menschenrechten- reduziert alles auf den Menschen, d.h. auf das Individuum, von welchem er alle Bestimmtheit abstreift, um es als Kapitalist oder Arbeiter zu fixieren", Ö.Ph.M., p. 557. A. CORNU comenta al respecto que la Economía política sólo conoce al obrero y al capitalista pero no al "hombre", lo que no es óbice para que pretenda contribuir al bienestar de la humanidad. V. op.cit., T.III, p. 120.
- (165) "Das menschliche Wesen ist nicht mehr ein besonderes, subjectives, sondern ein universales Wesen, denn der Mensch hat das Universum zum Gegenstande seines Erkenntnisstriebes". Zur Kritik, p. 203 .
- "Die Natur ist das von der Existenz ununterschiedene, der Mensch das von der Existenz sich unterscheidende Wesen. Das

nicht unterscheidende Wesen ist der Grund des unterscheidenden - die Natur also der Grund des Menschen", Vorläufige Thesen, p. 240.

"Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das Sein, wie es für uns ist, nicht nur als denkende, sondern als wirlich seiendes Wesen - das Sein also als Object des Seins- als Object seiner selbst. Das Sein als Gegenstand des Seins - und nur dieses Sein ist erst Sein und verdient erst den Namen des Seins- ist das Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe", Grundsätze, p. 297.

Eso no significa que el "hombre" feuerbachiano fuera un hombre pasivo; A.SCHMIDT ha puesto de relieve el carácter activo de su filosofía y la relevancia de su concepto de praxis, si bien se trata siempre de conceptos de fuerte base natural en los que el papel fundamental lo juegan los instintos, las pasiones, los sentidos,...etc. V. por ej. Feuerbach; sobre el concepto feuerbachiano de sensibilidad y sus diferencias con Marx, ver H.POPITZ, op.cit., p. 119.

- (166) Como hemos visto antes, Hegel distingue entre lo que llama "la representación concreta que se llama hombre", cuyo lugar propio es el mundo de las necesidades y que de alguna manera podríamos definir como el individuo concreto naturalmente condicionado y el "espíritu subjetivo o finito" que abarca las primeras manifestaciones del Espíritu todavía ligadas a la naturaleza (psicología racional). Sobre la antropología hegeliana y su influencia en el pensamiento marxiano ver M.RIEDEL, Anthropologie bei Hegel und Marx, en System und Geschichte, pp. 121-157. Sobre la relación entre individualidad/comunidad en la antropología hegeliana, H.POPITZ, op.cit., pp.116 y 117.

- (167) "En consecuencia es preciso elevarse por encima del nivel de la Economía Política, tanto para plantear como para resolver problemas que sobrepasan su abstracción fundamental, que reduce el hombre a simple instrumento de trabajo", M. dal PRA, op.cit., p. 138.

- (168) "Esta supresión del "hombre", decíamos, significa no sólo que hay ahora una escisión en cada eslabón de estas relaciones enajenadas sino también que el trabajo se puede considerar como un simple "hecho material", no como el agente humano de la producción", I.MESZAROS, op.cit., p. 104.
- (169) Ya es un tópico señalar al respecto el famoso cap. 2º de las Investigaciones... de A. SMITH, o los conocidos textos de BÖHM-BAWERK. Ver al respecto L.COLLETTI, El marxismo y el derrumbe..., Introducción, p. 15.
- (170) M.ROSSI, op.cit., p. 362.
- (171) Ö.Ph.M., pp. 521, y ss.Marx hace una crítica mucho más profunda y detallada de las posiciones proudhonianas, con las que rompe definitivamente, en La Miseria de la Filosofía, MEW, T. 6ª, pp. 62 - 182. V. por ej., el cap. 1ª que contiene la crítica de Marx a la teorización del "vendedor" y el "comprador libre". Recuérdese que uno de sus postulados era el famoso "derecho al trabajo" que es reconocido políticamente en Francia durante la revolución de 1848 y al que Marx dedica irónicamente alguno de sus artículos de la Nueva Gaceta Renana", como por ej. "Proudhons Rede gegen Thiers", NRhZ., 5 de Agosto de 1844, MEGA, T.VII, pp. 273 y ss.
- (172) Entre los apologistas de la "organización del trabajo" como medida imprescindible para resolver los males sociales desde una perspectiva "humanista", se encontraba también A.Ruge, el viejo amigo y conocido de Marx, a quien éste dirige algunas de sus más feroces críticas. V.A. CORNU, op.cit., T.III, p. 69.
- (173) Ya antes me he referido a las diferencias entre las concepciones de Feuerbach y de Marx. Sobre la tesis de que el valor de los préstamos feuerbachianos a Marx es sobre todo terminológico, V. H.POPITZ, op.cit., p. 18. I.MESZAROS justifica esa influencia terminológica dentro de la teoría marxista de la ideología, op.cit., p. 222. Para un análisis más detallado de las distintas concepciones del hombre como ser natural sensible en Feuerbach y en Marx, especialmente en los Manuscritos, v. A.SCHMIDT, Feuerbach..., p. 39 y ss.

- (174) En su obra ya citada I.MESZAROS pone en relación el hombre limitado de la Economía política (el homo oeconomicus) con su expresión abstracta (el "hombre" de los filósofos), como las dos caras de un mismo proceso, op.cit., p. 105. V. igualmente L.ALTHUSSER: "L'homo oeconomicus, et son abstraction juridique ou morale, l'homme des philosophes...", Pour Marx, p. 109.
- (175) "Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist sie. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins (...) Zwar produziert auch das Tier (...). Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig während der Mensch universell produziert...", Ö.Ph.M., p.516. Sobre el valor de esa contraposición que constituiría una "oposición real" y su significación dialéctica, V.L.COLLETTI, "Marxismo y dialéctica", p. 88.
- (176) "Es kommt daher zu dem Resultat, dass der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seiner tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchsten noch Wohnung, Schmuck, etc. sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische (...) Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch", Idem., pp. 514-5.
- (177) De ahí que el concepto de alienación pueda surgir de la contradicción existente entre las diversas manifestaciones de la actividad humana. "La alienación no es sólo la discrepancia entre el ser genérico y la existencia individual; se trata más concretamente del abismo existente entre la riqueza genérica, la riqueza de la especie y la riqueza individual", A. HELLER, Hipótesis..., p. 30.

- (178) "Der Arbeitsprozeß ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher, unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen reinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam", K., I, p. 198.
- (179) V. H. MARCUSE, El hombre unidimensional.
- (180) V. infra., cap. 8ª, nota 162.
- (181) "Wie die Individuen ihr Leben äussern, so sind sie. Was sie sind fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren", D.I., p. 21.
- (182) "Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als "Substanz" und "Wesen des Menschen" vorgestellt haben", idem, p. 38
- (183) "Die von den wirklichen Dingen getrennten Vorstellungen und Ideen der Menschen müssen natürlich auch nicht die wirklichen Individuen, sondern das Individuum der philosophischen Vorstellung, das von seiner Wirklichkeit getrennte, bloss gedachte Individuum, "den Menschen" als solchen, den Begriff des Menschen zu ihrer Grundlage haben", idem, p. 275.
- (184) "Ahora Marx descubre en este principio una estructura abstracta apta para "ocultar los hombres realmente existentes y operantes" y fijar en una representación rígida y cerrada en sí misma, lo que de hecho es el resultado de un movimiento continuo de los individuos y de las generaciones", M. dal PRA, op.cit., p. 274.
- (185) "En realidad los Manuscritos definen la "naturaleza humana" de un modo radicalmente distinto: no como "naturaleza" o "esencia" del tipo encontrado en la filosofía del derecho natural,

sino como una serie de relaciones (...) Marx no concibe esta subjetividad como una esencia fija o una "generalidad interna, callada", sino en función de su relación con la naturaleza y con los otros hombres: una función de relaciones inter-humanas o social", L.COLLETTI, La cuestión..., pp. 156-7.

- (186) V. Ö.Ph.M., p. 516.
- (187) En su obra antes citada, A.SCHMITD da a Feuerbach el mérito de haber sido el primero en "naturalizar" la libertad, que hasta entonces sólo había sido pensada en el ámbito del deber y como contraposición a la naturaleza, Feuerbach..., pp. 189 y ss.
- (188) En el texto antes citado A.HELLER habla del "retroceso de las barreras naturales", Hipótesis..., p. 117.
- (189) "Si se entiende por libertad una capacidad de la consciencia, liberada de toda determinación externa, de levantar al individuo por encima de toda determinación y limitación social, entonces el concepto no es más que una ilusión "ideológica", G. MARKUS, op.cit., p. 73.
- (190) Idem., p. 74.
- (191) En su análisis de la alienación A.SCHAFF señala la relación que existe entre un proceso social que discurre espontáneamente y su carácter alienado, op.cit., p. 99.

N O T A S :
Tercera Parte

- (1) Como es sabido L. ALTHUSSER distingue entre el llamado "periodo de maduración", que abarcaría de 1845 a 1857 y el "periodo de madurez", de 1857 en adelante, Pour Marx, pp. 26 y ss.
- (2) V. Discurso sobre la tumba de Marx, 17 de Marzo de 1883. Recogido en D. RIAZANOV y otros, K. Marx como hombre, ensador revolucionario, pp. 29-31.
- (3) Esta distinción, si bien está basada en ciertas formulaciones de Marx, especialmente de Engels, sobre el carácter de su materialismo y el valor de la dialéctica, es originaria de P. Janov, que fue quien acuñó los respectivos términos y fue codificada finalmente por J. Stalin, en su famoso opúsculo, Sobre el materialismo histórico y dialéctico (1938).
- (4) "Sie wissen, dass Marx nie nach dem Wesen des Menschen und der Gesellschaft als solchem gefragt hat und niemals danach, wie sich der Sinn von Sein, gar des gesellschaftlichen Seins konstituiert, etwa in der Art: warum ist Sein und Seiendes und nicht vielmehr nichts? Marx liess statt dessen vom Stachel einer handgreiflich erfahrenen Entfremdung immer nur und immer wieder auf die eine und anfängliche Frage hinführen: warum ist die bestimmte geschichtliche und gesellschaftliche Lage, unter deren objektivem Zwang ich selbst mein Leben erhalten, einrichten und führen muss, -warum ist dieses Seiende so und nicht vielmehr anders?", J. HABERMAS, Theorie und Praxis, p. 169.
- (5) V. K. KORSCHE, Karl Marx, pp. 25 y ss.
- (6) La primacía de lo económico fue atacada muy duramente ya por

M. WEBER en su famoso artículo "La Objetividad en el conocimiento científico y político-social", pp. 57 y ss.

- (7) V. La société ouverte..., T. 2, p. 71. Para una crítica de esta posición v. J. MUÑOZ, Lecturas..., pp. 145 y ss. y 159 y ss.
- (8) La Miseria del historicismo, p. 17.
- (9) "Mit dieser Gesellschaftsformation (die bürgerliche) schliesst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab",
*Zur Kritik der politischen Ökonomie - Vorwort, MEW, 13, p. 9.
- (10) Para una crítica de esa otra versión de historicismo en el marxismo, v. L. ALTHUSSER, Lire le Capital, T. I, pp. 150 y ss.
- (11) V. La Miseria del historicismo, pp. 56 y ss. Para una breve exposición y crítica de esta posición v. el artículo de M. A. QUINTANILLA, "Adversus ingenieros", en Cuadernos Económicos de ICE, 3-4 (1977), pp. 248-274.
- (12) "Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften", en Kritische Theorie, T. I, pp. 110-7.
- (13) Idem, p. 117
- (14) Según G. MARKUS, el fundamento de la epistemología marxista podría enunciarse como sigue: "el hombre no puede conocer más que lo que él mismo es capaz de producir", Marxismo..., p. 71.
- (15) "... der Sinn der Geschichte im ganzen erschliesst sich theoretisch in dem Masse, in dem sich die Menschheit praktisch anschickt, ihre Geschichte, die sie immer schon macht, nun auch mit Willen und Bewusstsein zu machen", J. HABERMAS, Theorie..., p. 212.
- (16) V. por. ej. La Miseria del historicismo donde se afirma: "Al decir que es una disciplina teórica entendemos que la sociología tiene que explicar y predecir acontecimientos con la ayuda de teorías o leyes universales (que intenta descubrir)", p. 49 o La lógica de la investigación científica, pp. 57 y ss.

*Subrayado mío

- (17) "La posibilidad de prever es la piedra de toque para cualquier ciencia", op. cit., p. 110.
- (18) Idem, pp. 119 y ss.
- (19) Hay que tener en cuenta que la exigencia de neutralidad axiológica, puesta ya de relieve por M. Weber, incidió negativamente en la aceptación general del marxismo desde principios de siglo a lo que posteriormente ha coadyuvado la crítica de la filosofía analítica. Por otra parte la hegemonía del marginalismo en la ciencia económica desde finales del siglo pasado, así como las dificultades de verificar algunos postulados básicos de la teoría económica marxista (por ej. la ley del valor), incidieron también negativamente para la difusión de esta doctrina más allá de ciertos medios. V. por. ej. P. GARAGNANI y otro Debate sobre la teoría marxista del valor.
- (20) Según K. KORSCH ..." es al mismo tiempo que teoría de la sociedad burguesa, teoría de la revolución proletaria", op. cit., p. 80.
- (21) "Mit ihrer Stellung "zwischen" Philosophie und positiver Wissenschaft ist die marxistische Theorie sozusagen formal angezeigt J. HABERMAS, op. cit., p. 179.
- (22) V. por. ej. V. ZAPATERO, Socialismo y ética, pp. 26 y ss.

N O T A S :
Capítulo Séptimo

- (1) A. CORNU, op. cit., T. IV, pp. 170 y ss.; M. RUBEL, Crónica de Marx, p. 27.
- (2) "Wir überliessen das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse..", Zur Kritik der politischen Ökonomie - Vorwort, MEW, T. 13, p. 10.
- (3) MEW, T. 3, p. IX. Para más datos véase la Introducción a la traducción castellana, pp. 7-9.
- (4) A. CORNU, op. cit., T. IV, p. 172, nota 3.
- (5) "Mehring no conocía la Ideología alemana cuando publicó su vida de Marx en 1918", Karl Marx, homme, penseur et révolutionnaire, p. 190. (En la edición española se ha suprimido la comunicación de Riazanov sobre el legado literario de Marx y Engels, que se encuentra al final de la edición francesa).
- (6) C. Marx, p. 122.
- (7) "La importancia de la Ideología alemana es fundamental. Baste decir para demostrarlo que cuando escribía la Sagrada Familia Marx pasaba por ser un representante del ala radical del pensamiento de B. Bauer. Pero en el momento en que se publicó la Sagrada Familia, Stirner dió a luz su libro (1845); con él se convirtió en el héroe del pensamiento alemán y a los ojos de los intelectuales alemanes pasó por ser mucho más radical que B. Bauer. Por ello Marx y Engels lanzaron todas sus fuerzas contra Stirner para poner de manifiesto así todas las insuficiencias de la filosofía liberal más avanzada de la burguesía", op. cit., p. 194.
- (8) De febrero a junio de 1845, Marx había estudiado una serie de obras económicas, entre otras las de SISMONDI (Études sur l'économie politique, Bruxelles, 1837, 2 vol.), L. SAY (Principales

causes de la richesse ou de la misère des peuples et de particuliers, Paris, 1818), E. BURET (De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France, Cours d'économie politique, Bruxelles, 1843) .. etc. Estas lecturas no hacían más que ampliar sus trabajos de 1844 en los que ya había tomado contacto con los clásicos de la Economía política, especialmente D. RICARDO (Des principes de l'économie politique et de l'impôt, trad. francesa, Paris, 1835) y A. SMITH (Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, trad. G. Garnier, Paris, 1802). A. CORNU, op. cit., T. IV, p. 129, nota 2; M RUBEL, op. cit., p. 24. OME, T. 5º, pp. 253 y ss.

- (9) En este viaje Marx consultó una serie de obras de economistas ingleses, entre otros de W. PETT (An essay concerning the multiplication of mankind..., London, 1698, (3ª)), W. COBBETT (Pa-per against Gold..., London, 1828), M. T. SADLER (The Law of population, London 1830, 2 vol.)... etc., A. CORNU, op. cit., T. IV, p. 147, nota 1.
- (10) D. Mc LELLAN, op. cit., p. 163. El contrato firmado por Marx para la publicación de esta obra figura en MEW, T. 27, p. 672, nota 365. El índice de la parte política posiblemente sea el esquema reproducido en MEW, T. 3, p. 537.
- (11) "Le motif immédiat de cette critique fut la publication dans le troisième volume de la Revue trimestrielle de Wigand, d'articles de Bruno Bauer et de Stirner, dont ils prirent connaissance après leur retour d'Angleterre", op. cit., T. IV, p. 171
- (12) El libro de Stirner "était paru en novembre 1844", idem, T. III, p. 20.
- (13) idem, T. IV, p. 58.
- (14) Sobre la ruptura entre Marx y Ruge, v. idem, T. III, pp. 23-25.
- (15) "F. (Feuerbach), "Einziger". ist weder Idealist, noch Materialist (...). Aber noch weniger ist F. Identist im Sinne der absoluten Identität, welche die beiden Abstractionen in einer dritt

Abstraction vereinigt. Also weder Materialist noch Idealist, noch Identitätsphilosoph ist F. Nun was denn? (...) - Mensch; oder vielmehr, da F. nur in die Gemeinschaft das Wesen des Menschen versetzt -: Gemeinmensch, Communist", L. FEUERBACH, Das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den "Einzigsten und sein Eigenthum", (1845), Sämmtliche Werke, T. 7, p. 310.

- (16) A. CORNU, op. cit., T. IV, pp. 59 y ss.
- (17) "Il faut donc bien convenir que la première critique de l'économie politique ne parvenait pas, à elle seule, à assurer l'Ausgang de la philosophie; qu'elle demeurait encore prisonnière d'une problématique philosophique dont il fallait la désincruster", op. cit., p. 122.
- (18) "... als er (F. Engels) sich im Frühling 1845 ebenfalls in Brüssel niederliess, beschlossen wir, den Gegensatz unsrer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der Tat mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen", Zur Kr. der pol. Ö. - Vorwort, p. 10.
- (19) op. cit., T. IV, pp. 170 y ss.
- (20) V. F. ENGELS, Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten, MEW, T. 21, p. 212.
- (21) M. STIRNER, El único y su propiedad, pp. 95 y ss.
- (22) "El libro de Stirner, como ya se ha dicho muchas veces, es el manifiesto del anarquismo individualista", M. ROSSI, La génesis..., T. 3ª, p. 75.
- (23) idem, p. 71.
- (24) V. H. M. ENZENSBERGER, Conversaciones..., T. I, pp. 61 y ss. Sobre el humanismo y el utopismo de M. Hess, v. G. LUKÁCS, "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik".

- (25) "Es schien mir nämlich sehr wichtig, eine polemische Schrift gegen die deutsche Philosophie und gegen den seitherigen deutschen Sozialismus meiner positiven Entwicklung vorherzuschicken. Es ist dies notwendig, um das Publikum auf den Standpunkt meiner Ökonomie, welche schnurstracks der bisherigen deutschen Wissenschaft sich gegenüberstellt, vorzubereiten", Carta a C. W. Leske de 1 de agosto de 1846. MEW, T. 27, pp. 448-9.
- (26) D. I., pp. 216 y 160.
- (27) "Da der wahre Egoist in seiner schöpferischen Tätigkeit also nur eine Paraphrase der spekulativen Reflexion oder des reinen Wesens ist, so ergibt sich "nach der Mythe", "durch natürliche Fortpflanzung", was schon bei der Betrachtung der "sauren Leben kämpfe" des wahren Egoisten hervortrat, dass seine "Geschöpfe" sich auf die einfachsten Reflexionsbestimmungen, wie Identität, Unterschied, Gleichheit, Ungleichheit, Gegen(satz), beschränken...", idem, pp. 249-50.
- (28) "Schon in der hypothetischen Form dieses Satzes spricht sich die Phantasterei und Ohnmacht des frommen Wunsches an. Es ist die alte Illusion, dass es nur vom guten Willen der Leute abhängt, die bestehenden Verhältnisse zu ändern und dass die bestehenden Verhältnisse Ideen sind (...) Diese ideelle Erhebung über die Welt ist der ideologische Ausdruck der Ohnmacht der Philosophen gegenüber der Welt", idem, pp. 362-3.
- (29) La estructura lógica de "El Capital" de Marx, pp. 232-4.
- (30) "On aura compris, je l'espère, qu'il faut, si l'ont veut vraiment penser cette genèse dramatique de la pensée de Marx, renoncer à la penser en termes de "dépassement" pour la penser en termes de découvertes"..., op. cit., p. 79.
- (31) Por. ej. en torno al año 1845, W. Schapper, un conocido dirigente de la Asociación Obrera de Londres, se había referido varias veces a Feuerbach, algunos de cuyos escritos conocía. V. F. CLAUDIN, Marx, Engels y la Revolución de 1848, p. 60;

B. ANDREAS, Documents constitutifs de la Lique des Communistes, 1847, p. 21.

- (32) Sobre la situación de los círculos obreros en París y las dificultades de F. Engels en su trato con ellos, la carta de Engels a Marx de diciembre 1846, MEW, T. 27, pp. 69 y ss. Asimismo H.M. ENZENSBERGER, Conversaciones con Marx y Engels, T. I, p. 77 y A. CORNU, op. cit., T. III, pp. 8 y ss. Sobre la influencia del "socialismo verdadero", v. idem, p. 43 y T. IV, pp. 20 y ss.

- (33) No obstante hay que decir que el problema de la ruptura está estrechamente ligado al de la científicidad del marxismo. Si se considera, como hace Althusser, que éste es ciencia, ciencia revolucionaria, hay sin duda un momento de discontinuidad entre las formulaciones científicas y su prehistoria ideológica, al que corresponde la ruptura. Por el contrario si se considera que el marxismo no es tanto ciencia, cuanto una síntesis propia entre teoría, crítica y proyecto revolucionario, el problema de la ruptura se relativiza y adquiere una nueva significación. Sobre esta última concepción del marxismo, v. J. MUÑOZ, Lecturas de filosofía contemporánea, pp. 113 y ss. A este respecto son importantes las matizaciones del propio Althusser a su concepto de ruptura contenidas en Eléments d'auto-critique, especialmente los capítulos 1º y 2º y el último artículo. La obra de G. LABICA ya citada, es una investigación exhaustiva de los límites y de la dinámica de este movimiento de ruptura situado en la Ideología alemana.

La tesis althusseriana ha sido discutida desde diversas perspectivas por todos los que defienden la continuidad de la teoría marxista, desde aquéllos que privilegian sus aspectos filosófico-antropológicos (Fromm, Popitz, ... etc) a marxistas que intentan poner de relieve los diversos elementos de continuidad teórica presentes en su pensamiento (la llamada "escuela de Budapest" con A. Heller o G. Markus, la escuela de Frankfurt, ... etc). Entre las múltiples críticas a aquella posición v. A. SCHMIDT, Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. Desde un punto de vista más matizado y casi favorable v. C. LUPORINI, "Reflexiones sobre L. Althusser", en Problemas actuales

de la dialéctica, pp. 177-200. En general los trabajos de la escuela althusseriana (E. BALIBAR, G. LABICA, A. BADIER) aceptan la tesis de la ruptura epistemológica a la que sitúan en 1845 con la apertura de la ciencia de la historia.

Desde una perspectiva totalmente distinta, el investigador marxista italiano G. della VOLPE ha reivindicado la existencia en Marx de una "ruptura epistemológica" a la que sitúa en 1843 y que consistiría en la crítica materialista de la lógica idealista: "Marx opera desde 1843 la "ruptura epistemológica" (...) y la opera precisamente en cuanto crítica materialista de la razón pura", abriendo con ello el camino al desarrollo de una lógica materialista", Crítica de la ideología contemporánea, p. 184. En general los investigadores de la escuela italiana (L. COLLETTI, M. ROSSI, M. dal PRA), aún matizando el alcance de dicha ruptura, coinciden en subrayar la importancia de la crítica de Marx de 1843 a la filosofía hegeliana, en la que destacan el aspecto lógico-metodológico.

Véase lo que dice al respecto un investigador tan circunspeto como J. Zeleny: "Nos parece indiscutible una cierta discontinuidad de ese desarrollo la cual se manifiesta externamente entre otras cosas en la radical alteración de la estimación de la antropología de Feuerbach y en el cambio de orientación análoga para con Hess y Proudhon y en este sentido tiene razón la segunda caracterización de Marx aducida, la cual subraya esta discontinuidad y habla de "pasar cuentas" con su antigua conciencia filosófica", tarea que habría realizado en la Ideología alemana. No es necesario entender que la "antigua conciencia filosófica" signifique todos los anteriores trabajos de Marx, indiferentemente todo lo escrito antes de la Ideología alemana. No se trata de negar los estadios de desarrollo y de transición sino sólo de comprobar que hasta la Ideología alemana no apareció claridad definitiva ni se consumó el abandono del punto de vista filosófico "ideológico", La estructura lógica..., p. 284.

- (34) "Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion, und ihre materiellen

Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar", D. I., p. 20.

- (35) "Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede die ihr von allen vorhergegangenen Übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert...", idem, p. 45.
- (36) Ya hemos visto que el problema de la conceptualización de la realidad es uno de los problemas clave del idealismo. En la tabla kantiana de las categorías surge ya la diferencia entre Realität (categoría de cualidad) y Wirklichkeit (categoría de modalidad), diferencia que será profundizada por Hegel en un nuevo sentido. En Fichte se encuentra también una nueva definición de la realidad, en función de la actividad del Yo. L. COLLETTI trata de la relación entre el nuevo concepto de realidad y el idealismo en "De Hegel a Marcuse", pp. 163 y ss.
- (37) "... es gibt eine Welt, worin Bewusstsein und Sein unterschieden sind, eine Welt die nach wie vor stehenbleibt, wenn ich bloss ihr Gedankendasein, (...) aufhebe, d.h., wenn ich mein eignes subjektives Bewusstsein modifiziere, ohne die gegenständliche Wirklichkeit auf wirklich gegenständliche Weise verändern, d.h., ohne meine eigne gegenständliche Wirklichkeit zu verändern, meine eigne und die der andern Menschen. Die spekulative mystische Identität von Sein und Denken wiederholt sich daher in der Kritik als die gleich mystische Identität von Praxis und Theorie", MEW, T. 2, p. 204.
- (38) V. P. KAGI, op. cit., pp. 135 y ss.
- (39) L. ALTHUSSER aborda este problema cuando trata de la diferencia entre los distintos tiempos históricos y de la constitución del tiempo histórico como algo no empíricamente dado, Lire le Capital, T. I, pp. 120 y ss.
- (40) En esta obra Marx distingue tres niveles: "fuerza productora",

"estado social" y "conciencia", en una terminología todavía oscilante que depurará posteriormente, diferenciado entre las "relaciones sociales de producción" y su expresión jurídica, D. I., p. 32.

- (41) Como es sabido el término "sociedad civil" es un término que Marx toma de Hegel y que le sirve momentáneamente para indicar el conjunto de relaciones sociales tanto aquéllas directamente ligadas a la producción (las relaciones de producción → apropiación) como aquéllas otras más mediatas, que derivan del modo de producción (modo de circulación o de cambio), como por último su expresión jurídica (propiedad). En la Ideología alemana se la define como sigue: "Die durch die auf allen bisherige geschichtlichen Stufen vorhandenen Produktionskräfte bedingte und sie wiederum bedingende Verkehrsform ist die bürgerliche Gesellschaft, die (...) die Familie (...) zu ihrer Voraussetzung und Grundlage hat(...)... umfasst den gesamten materiellen Verkehr der Individuen innerhalb einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte. Sie umfasst das gesamte kommerzielle und industrielle Leben einer Stufe und geht insofern über den Staat und die Nation hinaus, obwohl sie andererseits wieder nach Aussen hin als Nationalität sich geltend machen, nach Innen al Staat sich gliedern muss", D. I., p. 36. En la Contribución a la Crítica de la economía política dice al respecto: "...Rechtsverhältnisse wie Staatsformen (...) in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen "bürgerliche Gesellschaft" zusammenfasst,...", MEW, T. 13, p. 8. Posteriormente Marx deja de utilizar este término . V. al respecto L. ALTHUSSER, Pour Marx, p. 109 y Lire le Capital, T. II, p. 28, nota 35.
- (42) "Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozess, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte

aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewusstseins, Religion, Philosophie, Moral, etc., etc., aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozess aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann", D. I., pp. 37-8.

- (43) La consideración del materialismo histórico como una concepción científica que refleja el carácter de la dinámica histórica, cuyas contradicciones capta por medio de la dialéctica, leitmotiv de la interpretación en clave ontológica del marxismo propia de algunos sectores de la 2ª Internacional, ha sido criticada desde posiciones neo-positivistas por algunos de los investigadores contemporáneos. V. al respecto N. BOBBIO, Da Hobbes a Marx, pp. 211 y 215. En el panorama español contemporáneo un autor como G. BUENO, reivindica también el carácter ontológico del materialismo histórico: "El materialismo histórico es una ontología que exige una exposición filosófica y en modo alguno cabe reducirla a los términos de una ciencia positiva de la historia (o de la sociología o de la economía)", "Los Grundrisse de Marx...", p. 38. Para este autor la noción de cierre categorial sería precisamente la que permitiría construir una ciencia, ontológicamente fundada. V. por ej. Ensayo sobre las categorías de la economía política.
- (44) Creo que en A. SCHMIDT se encuentra lo que podríamos llamar una visión en clave epistemológico-trascendentalista del materialismo histórico, cuando señala que en él no solamente no se encierra ningún tipo de "monismo ontológico", sino que asistimos al surgimiento de una "estructura trascendental de la historia humana", que no implica ningún teleologismo. V. El concepto de naturaleza en Marx. Desde una base diferente L. ALTHUSSER ha reivindicado la existencia en Marx de una Epistemología propia, que se centraría en el carácter específico de la producción teórica o práctica teórica, diferente de las otras prácticas (política, económica...) cuyas relaciones respectivas, que sería

necesario investigar, constituirían propiamente lo que él llama efecto de conocimiento, V. Pour Marx, especialmente pp. 175 y ss y Lire le Capital, T. I, pp. 64 y ss.

- (45) La escuela del marxismo italiano en torno a G. della VOLPE se inclina más bien por interpretaciones, según las cuales la intención pragmática incidiría más o menos profundamente, en la construcción científica de Marx, que bordearía un cierto historicismo. V. al respecto "si las estructuras dialécticas no deberían servir como estructuras ontológicas de un mundo histórico y natural (...) sino únicamente como instrumentos prácticos para una descripción concreta de las condiciones en que se desenvuelve la actividad humana, ya no nos encontraríamos ante una "metafísica de la historia" sino únicamente ante una fenomenología de la historia con intenciones pragmáticas", M. dal PRA, op. cit., p. 21, o L. COLLETTI: "la ciencia marxiana no es una ciencia pura; es una ciencia recorrida por un elemento ideológico, esto es, finalista, de proyecto revolucionario, que anima a aquélla desde su fondo", La cuestión de Stalin, p. 94.
- (46) "Menschliche Wissenschaft - und es gibt keine andere - ist nach Marx eine spezifische und arbeitsteilig abgesonderte Tätigkeit form der wirklichen Menschen, das heisst der Menschen, wie sie materiell und geistig produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind. Das Denken, auch das in wissenschaftlichen Formen sich bewegende Denken, ist ein Moment des praktischen, gesellschaftlich-individuellen Lebensprozesses der Menschen", J. ZELENY, "Über die Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus", contenido en Beiträge... p. 79.
- (47) V. la conocida obra de J. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse.
- (48) "El trabajo científico de Marx...", p. 81.
- (49) El concepto de "modo de producción", que es un concepto clave

del marxismo aparece en la Ideología Alemana en una de sus primeras formulaciones, como "modo de vida referido a la producción": "Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloss nach der Seite hin zu betrachten, dass sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äussern, eine bestimmte Lebensweise derselben", D. I., p. 21. V. al respecto L. ALTHUSSER, Lire le Capital, T. II, p. 43 y en especial el libro de E. FIORAVANTI, El concepto de modo de producción.

- (50) "...die Geschichte der Menschheit" stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muss", D. I., p. 30. En el Manifiesto Comunista su afirmación es mucho más tajante: "Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen",* MEW, T. IV, p. 462.
- (51) "... nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte (...) ist", idem, p. 38. Sobre el concepto de "revolución" en esta obra v. M. LOWY, op. cit., pp. 178 y ss. En su obra sobre la génesis del materialismo histórico, P. KAGI pone en relación el que Marx haya descubierto el papel históricamente impulsor de la "revolución", con sus estudios sobre la Revolución Francesa, a los que estaba dedicado en aquel momento y que según propia confesión le causaron un gran impacto: "cuando Marx creyó ver después en la lucha de clases una fuerza impulsora unitaria de la Historia, esto fue para él únicamente una clarificación de la impresión obtenida de la Revolución Francesa, de que existe un destino inaccesible a la razón y a la voluntad de los individuos", op. cit., p. 152. Bastaría citar para corroborarlo, la forma en que Marx habla del "proceso revolucionario" en todos sus análisis de los hechos de 1848.

* Subrayado mío

- (52) En su interpretación a la que ya me he referido repetidamente, L. ALTHUSSER plantea este problema al que considera una deficiencia, cuando afirma que "Marx no nos ha dado una teoría de los otros modos de producción y de las formas de transición". En su opinión esta teoría sería formulable en el sentido de una "combinatoria", cuyo sentido se encarga de precisar. Materialismo histórico y materialismo dialéctico, pp. 38 y ss, Lire le Capital, T. II, pp. 47 y ss. Él mismo llama la atención sobre el modo como E. BALIBAR ha desarrollado una teoría del materialismo histórico basada en la "combinación" específica de cada modo de producción, combinación que explica su correspondiente estructura y lo que llama la "eficacia de esa estructura", es decir su efecto sobre la dinámica de todo el conjunto sobre la distribución de lugares para cada uno de sus elementos. V. "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique" contenido en Lire le Capital, T. II, pp. 79 y ss. y Cinco ensayos sobre el materialismo histórico, en especial Sobre la dialéctica histórica, pp. 215 y ss. por el contrario para un autor como I. MESZAROS, el análisis económico es sólo la base teórica de la acción política. V. op. cit., p. 121.
- (53) En el artículo antes citado M. SACRISTAN plantea que en un estricto paradigma científico una "ley tendencial" no es una ley, ambivalencia que se puede explicar o bien por una deficiencia epistemológica del marxismo o bien en virtud de la especificidad de su concepto de ciencia al que antes me he referido. V. p. 85. A este respecto hay que decir que ya POPPER había señalado anteriormente con claridad la diferencia entre "leyes" y "tendencias". V. La miseria del historicismo, p. 128.
- (54) Sobre el concepto de condicionamiento en "última instancia" y "causa ausente", v. L. ALTHUSSER, Pour Marx, pp. 110 y ss., Lire le Capital, T. II, pp. 61 y ss. y Elements d'auto-critique pp. 56 y ss.
- (55) "Alle Kollisionen der Geschichte haben also nach unsrer Auffassung ihren Ursprung in dem Widerspruch zwischen den Produktivitätskräften und der Verkehrsform", D. I., p. 73. V. al respecto

L. ALTHUSSER, Réponse a John Lewis, pp. 24 y ss. Igualmente E. BALIBAR, Cinco ensayos..., pp. 47 y ss. Sobre el origen del concepto de lucha de clases y el papel que desempeñaba en los análisis de los historiadores de la Revolución Francesa, v. A. CORNU, op. cit. T. III, p 11. V. también M. ROSSI, op. cit., T. 3ª, p. 35

- (56) Me refiero a los complejos análisis que encontramos en estas obras, en los que se establecen diversas relaciones entre dinámica de los partidos o Instituciones políticas y dinámica de las clases (Neue Rheinische Zeitung, MEGA, T. VII, pp. 483 y ss., MEW, T. 6, pp. 328 y ss); a la introducción de numerosos elementos que inciden en el proceso de constitución de las diferentes clases sociales y que condicionan su comportamiento en un momento determinado (Der 18-te Brumaire, MEW, T. 8, pp. 135 y ss.), al análisis de los comportamientos individuales como reflejos de ciertas posturas de clase (el personaje Hansemann o Camphausen por. ej. en la Neue Rh. Z., MEGA, T. VII, p. 44) y al esmero en distinguir distintas fracciones (burguesía industrial, fracción republicana, aristocracia financiera...) cuyos comportamientos no son homogéneos e incluso en algunos aspectos parecen contradictorios (Der Bürgerkrieg in Frankreich, N. MEGA, T. I, 10, p. 119),... etc. Todo ello hace que en la práctica, sus análisis históricos se conviertan en análisis sociológicos muy detallados doblados de un análisis de la coyuntura, y no meras exposiciones de los principios establecidos.
- (57) "Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen (...). Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein". Zur Kr. der pol. Ö. - Vorwort, p. 9.
- (58) La 2ª Internacional había tenido a privilegiar este aspecto en una concepción de fuerte tinte evolucionista que se plasma en la teoría del "derrumbe del capitalismo", basada en la ley sobre la caída tendencial de la tasa de la ganancia y la

inevitabilidad del socialismo". V. la crítica de esta posición en L. COLLETTI, El marxismo y el derumbe del capitalismo, Introducción y también P. MATTICK, Crítica de los neomarxistas, Cap. 12.

Por otra parte hay que decir que Marx ya en la Ideología alemana y con mayor razón en sus obras posteriores (por ej. El Capital), se había esforzado por estudiar minuciosamente el surgimiento del capitalismo, en el que intervinieron múltiples factores. V. al respecto el análisis de la contraposición ciudad/campo, el surgimiento de nuevas ciudades, el papel de la manufactura, etc., pp. 50 y ss.

- (59) El problema del teleologismo de la concepción marxista de la historia ha sido uno de los problemas más debatidos en lo que va de siglo, en relación al hegelianismo de Marx y su concepción del comunismo. V. al respecto N. BOBBIO, op. cit., p. 211; J. D'HONDT, De Hegel..., pp. 217 y ss., etc.
- (60) V. al respecto todo el análisis marxiano del papel desmitificador del proceso revolucionario, en las obras dedicadas al estudio y a la valoración de la revolución de 1848. Neue Rh. Z., MEGA, T. VII, pp. 529 y ss., MEW, T. VI, pp. 211 y ss. Der Bürgerkrieg..., N. MEGA, T. I, 10, pp. 466 y ss., en que el análisis del proceso revolucionario se pone en estrecha relación con el desarrollo de la crisis económica de 1846-7 y su superación. En el artículo antes citado M. SACRISTÁN afirma: "La dialéctica establece con la realidad, con la práctica una relación diferente de la que suele tener con ella la teoría científica..., una relación política directa, la cual es precisamente servida por la elaboración dialéctica, por la reconstrucción de la realidad como un todo sistemático e individualizado, una reconstrucción que intenta hacer asible el complejo objeto de la actuación política", p. 75.
- (61) Sobre el aspecto no lineal de este proceso, carácter que ya está presente en Hegel, v. M. RIEDEL, System und Geschichte, pp. 40 y ss.

- (62) Según sus propias palabras el concepto de "sobredeterminación" se definiría como "... la réflexion, dans la contradiction même, de ses conditions d'existence, c'est-à-dire de sa situation dans la structure à dominante du tout complexe", Pour Marx, p. 215. Es decir, la sobredeterminación no solamente sería una característica inherente y específica de la contradicción marxista (idem, 214) sino que daría cuenta de la función especial de cada uno de sus niveles en una formación social dada, función que sería susceptible de explicar no solamente la evolución "en concreto" de esa formación sino además las reminiscencias de niveles anteriores en formaciones sociales nuevas (la teoría de las supervivencias). Para más detalles ver idem, p. 99 y ss y 206 y ss.
- (63) G. LUKÁCS tematiza este doble carácter del "materialismo histórico" en su artículo "El cambio funcional del materialismo histórico", contenido en Historia y conciencia de clase, pp. 89 y ss.
- (64) Sobre este punto v. E. MANDEL, La formación del pensamiento económico de Marx, pp. 70 y ss.
- (65) V. por ej., como Marx y Engels señalan en la propia Ideología alemana el diferente papel que la religión ocupa en la Edad Media y en la Edad Moderna, p. 160.
- (66) El término "marxismo ruso" podría inducir a confusiones, pues no me estoy refiriendo al HISTAMAT y DIAMAT de la moderna ortodoxia, sino a lo que podríamos llamar la matriz filosófico-materialista del marxismo ruso de la 2ª Internacional, en contraposición al marxismo europeo más historicista y neokantiano. Por supuesto no ignoro que J. PLECHANOV era menchevique, pero como A. ZANARDO ha puesto de relieve, las tradiciones filosófico-culturales son en ocasiones más resistentes que las políticas. V. "El Manual de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci", en Studi Gramsciani, (1958). (Está contenido en N. BUJARIN, Teoría del materialismo histórico, p. 1-37).

- (67) op. cit., pp. 182 y 216. Sobre los puntos de vista de Plejanov y su crítica es muy interesante el artículo de L. COLLETTI, "Il marxismo e la Filosofia della Storia di Hegel", pp. 595-623.
- (68) Cuestiones fundamentales del marxismo, p. 91.
- (69) Idem, pp. 66-7. No sé si sería extrapolar esta cuestión poner en relación con ella el primado de la técnica que según Lukács se observa en el Manual de Bujarin y que él le critica, aspecto éste que ha sido subrayado por A. ZANARDO en el artículo antes citado, pp. 13 y ss.
- (70) Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos, p. 69. Este planteamiento retrotrae al problema del spinozismo de Marx, que aparece en todos los textos filosóficos de esta corriente y que ALTHUSSER ha reintroducido en las discusiones del marxismo contemporáneo. V. idem, pp. 125y ss., Cuestiones fundamentales..., pp. 33 y ss., etc.
- (71) V. al respecto la comparación entre la concepción hegeliana de la historia y la marxista, especialmente el par Espíritu/Capital, en I. FETSCHER, "Vier Thesen zur Geschichtsauffassung bei Hegel und Marx", pp. 471 y ss.
- (72) El problema de la diferencia entre la dialéctica idealista (Hegel) y la marxista (Marx y Engels) ha sido uno de los problemas culminantes del debate Marx-Hegel desde los años cincuenta y que en los 60 las tesis de Althusser contribuyeron a exacerbar. V. al respecto L. LANDGREBE, "Das Problem der Dialektik", Marxismus-Studien, pp. 1-56. La obra colectiva Problemas actuales de la dialéctica; L. ALTHUSSER, Pour Marx, especialmente el artículo "Sur la dialectique materialiste", pp. 161 y ss. Desde el punto de vista de la génesis de la dialéctica marxista es interesante el libro de M. dal PRA La dialéctica en Marx, que pone especial énfasis en su valor heurístico. V. pp. 371-2.
- (73) V. A. SCHMIDT, op. cit., pp. 109 y ss.

- (74) "La radical superioridad de Marx sobre todos aquellos que lo precedieron es evidente en la coherente historicidad dialéctica de su teoría, en contraste con las debilidades de sus predecesores que en un punto u otro se vieron obligados todos, a abandonar el terreno real de la historia a cambio de una solución imaginaria de las contradicciones que pudieron percibir pero no pudieron dominar ideológica e intelectualmente". Esto es debido en opinión de este autor a que Marx plantea una adecuada relación entre "ontología" y "antropología", I. MESZAROS, La teoría de la enajenación en Marx, p. 41.
- (75) En el artículo antes citado M. SACRISTÁN plantea que el concepto marxiano de ciencia incluye una doble verificación: empírica por una parte, dialéctica por otra, pp. 83 y ss.
- (76) En la Introducción de 1857 a la que luego me referiré más ampliamente, Marx señala que los dos únicos rasgos constitutivos de la producción están referidos a la relación sujeto-objeto que la define: "Die Bestimmungen, die für die Production überhaupt gelten, müssen grade gesondert werden, um über der Einheit - die schon daraus hervorgeht, dass das Subjekt die Menschheit und das Objekt, die Natur dieselben - die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird", p. 23.
- (77) "Die Menschen machen ihre eigne Geschichte", Der 18-te Brumaire, p. 115.
- (78) "... aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen", idem, p. 115.
- (79) V. al respecto L. ALTHUSSER, Pour Marx, pp. 117 y ss.
- (80) "Die s.g. historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, dass die letzte Form die vergangnen als Stufen zu sich selbst betrachtet"... , Einleitung..., p. 40. Por su parte también M. WEBER, en su trabajo sobre "El sentido de la neutralidad ideológica...", puso de relieve el carácter ontológico del concepto de progreso, v. pp. 254 y ss.

- (81) "procès sans Sujet ni Fin(s)", Réponse a John Lewis, p. 69.
- (82) "... que les individus soient (...) actifs dans l'histoire sous la détermination des formes d'existence des rapports de production et de reproduction", idem, p. 73. Al decir de A. SCHMIDT, "En la historia transcurrida hasta hoy los individuos se han presentado menos como sujetos libres que como "personificación de categorías económicas", El concepto de naturaleza, p. 40.
- (83) "Desde el punto de vista de los individuos típicos que se suceden en la historia, la historia transcurrida hasta ahora no aparece ni como proceso progresivo ni como proceso regresivo, por la sencilla razón de que no se puede describir como proceso unitario", G. MARKUS, Marxismo..., p. 57
- (84) "Das materielle Leben der Individuen, welches keineswegs von ihrem blossen "Willen" abhängt, ihre Produktionsweise und die Verkehrsform, die sich wechselseitig bedingen, ist die reelle basis des Staats...", D. I., p. 311.
- (85) Idem, pp. 20 y ss. En estas páginas se traza un cuadro esquemático de la evolución de esas "formas de las relaciones sociales" en función de la propiedad (apropiación).
- (86) En Lire le Capital E. BALIBAR subraya la interrelación entre fuerzas productivas y relaciones de producción ("las fuerzas productivas son, a su vez, relaciones de producción", y a la inversa) separando ambas de su expresión jurídico-política. Esta precisión condiciona profundamente el concepto de "estadio de evolución de las fuerzas productivas", en el sentido de la sobreterminación althusseriana, v. T. II, pp. 126 y ss.
- (87) D. I., pp. 61 y ss.
- (88) "reinen Privateigentum", idem, p. 62.

- (89) Esto no significa que la organización jurídico-política no pueda tener una cierta autonomía de la base material. En la Ideología alemana se pone como ejemplo de esta situación el de una sociedad atrasada como Alemania (p. 62) pero quizá podía pensarse que esa función, aún manteniendo su característica fundamental, no es siempre la misma ni siquiera para toda una formación social sino que caben ciertas variantes y transformaciones en ocasiones incluso muy importantes, según su propia constitución y el momento de su desarrollo. Piénsese por ejemplo en la funcionalidad del Derecho en una situación revolucionaria tal como aparece en la Neue Rheinische Zt. (MEGA, T. VII, p. 499). Sobre este punto es muy interesante el número monográfico de la revista Sistema dedicado al Estado democrático, octubre de 1980.
- (90) "Nicht der Staat besteht also durch den herrschenden Willen, sondern der aus der materiellen Lebensweise der Individuen hervorgehende Staat hat auch die Gestalt eines herrschenden Willens", D. I., p. 312.
- (91) "Im Privatrecht werden die bestehenden Eigentumsverhältnisse als Resultat des allgemeinen Willens ausgesprochen", idem, p. 63.
- (92) "Die Tatsache ist also die: bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein (...) Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozess bestimmter Individuen hervor..", idem, p. 25.
- (93) La concepción materialista de la historia, pp. 180-1, 153. Con todo hay que señalar que en general las posiciones de este autor son extremadamente matizadas y nada simplistas. Sobre su importancia v. K. KORSCH, "Nota sobre Antonio Labriola y su importancia para la teoría y la historia del marxismo", contenido en Teoría marxista y acción política, pp. 131-133. Igualmente V. GERRATANA, Investigaciones sobre la historia del marxismo, T. I, pp. 185-213. Idem, "Marxismo ortodoxo y marxismo abierto en A. Labriola", en Historia del marxismo contemporáneo, pp. 471-510.

- (94) Desde una perspectiva que podríamos llamar "ortodoxa", N. POULANTZAS ha planteado estos problemas en obras como Poder político y clases sociales en el estado capitalista, o en la obra colectiva La crisis del estado, en cuyo trasfondo se halla un nuevo plantamiento de las relaciones entre poder económico/poder político. V. CERRONI en su obra Introducción a la ciencia de la sociedad llama también la atención sobre la función que el Derecho desempeña en el modo de producción capitalista, v. pp. 155 y ss. V. asimismo A. NEGRI, La forma Stato, esp. pp. 27 y ss.
- (95) Ya en un texto anterior, en los Manuscritos económico-filosóficos (1844) Marx había planteado lo siguiente: "Worauf beruht das Kapital, d.h. das Privateigentum an den Produkten fremder Arbeit?; wie wird man Proprietär von produktiven fonds?. wie wird man Eigentümer von den Produkten die vermittelst dieser fonds geschaffen werden?. Durch das positive Recht", p. 483.
- (96) "Alles Recht beruht auf streitendem Willen, indes der besser situierte, besser armierte Wille pflegt, solange es Klassen gibt und diejenigen gibt, die sie vertreten oder ausnutzen, immer wieder zu siegen", Naturrecht..., p. 208.
- (97) "Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewusstseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des Wirklichen Lebens", D. I., p. 26
- (98) En la Ideología alemana la "división del trabajo" cumple un papel fundamental para explicar el proceso de alienación del trabajo hasta culminar en la propiedad privada. V. pp. 32-33. Sobre la importancia de este concepto, M. dal PRA, op. cit., p. 258.
- (99) En el panorama filosófico contemporáneo el concepto de "alienación ideológica" ha sido de una enorme fecundidad contribuyendo entre otros elementos de la tradición filosófica, al

surgimiento de la "teoría crítica" de la llamada Escuela de Frankfurt. V. al respecto J. MUÑOZ, Lecturas..., pp. 236 y ss. Ya antes me he referido a las diversas manifestaciones del fenómeno de la alienación (políticas, ideológicas, económicas...) y a las distintas concepciones del fenómeno en general. V. supra, Cap. 6^a.

- (100) "Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen...", D. I., p. 31.
- (101) Idem, p. 168. El epíteto de "joven berlinés" se aplica despectivamente a Stirner, y ya veremos como Kant es considerado el exponente de los "pequeños burgueses alemanes".
- (102) "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken...", idem, p. 46. En el Manifiesto Comunista se encuentra una formulación semejante: "Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse", MEW, T. 4, p. 480.
- (103) "Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefassten herrschenden materiellen Verhältnisse", D. I., p. 46.
- (104) "Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen", idem, p. 47.
- (105) "Der eigentliche Inhalt aller epochemachenden Systeme sind die Bedürfnisse der Zeit in der sie entstanden", idem, p. 449.

V. sobre este tema A. HELLER, Hipótesis para una teoría marxista de los valores, especialmente pp. 19 y ss y su nueva teoría de las necesidades.

- (106) "Ubrigens löst sich in dieser Auffassung der Dinge (...) jedes tiefsinnige philosophische Problem ganz einfach in ein empirisches Faktum auf", idem, p. 43.
- (107) G. MARKUS, Marxismo..., p. 38.
- (108) No creo que sea necesario recordar que el concepto de "inversión" jugaba ya un importante papel en las figuras de la "conciencia hegeliana", por. ej. en la famosa metáfora del "mundo al revés". V. al respecto H. G. GADAMER, La dialéctica de Hegel, pp. 49 y ss. y J. D'HONDT, De Hegel a Marx, p. 225.
- (109) "Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen", D. I., p. 26.
- (110) K, T. I, pp. 85 y ss. Sobre este importante aspecto de la teoría marxista de la ideología hay que tener en cuenta los análisis de G. LUKÁCS en Historia y conciencia de clase y en un sentido diametralmente opuesto la teoría althusseriana de la ideología. V. al respecto E. BALIBAR, Cinco ensayos..., pp. 218 y ss.
- (111) "Aber selbst wenn diese Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. in Widerspruch mit den bestehenden Verhältnissen treten, so kann dies nur dadurch, dass die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse mit der bestehenden Produktionskraft in Widerspruch getreten sind..", D. I., pp. 31-2.
- (112) G. MARKUS en su obra repetidamente citada hace notar que las

formas de la conciencia son factores que intervienen a su vez en la producción y en la reproducción de las relaciones sociales, v. Marxismo..., pp. 37-8. Sobre la diferencia entre "formas de conciencia" e "ideología" en sentido fuerte v. M. A. QUINTANILLA, "El concepto marxista de ideología", en Sistema, 7 (1974), p. 44.

- (113) Utilizo el término "hegemónico" en el sentido en que A. GRAMSCI lo aplica a la problemática jurídico-política, v. An-tología, pp. 291 y 398.
- (114) En la Ideología Alemana la existencia de esta "conciencia teórica no-ideológica" se justifica con las siguientes palabras: "Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus"... (p. 47), es decir presupone la existencia de nuevos intereses pretendida o realmente generales. Según la concepción marxista originaria eso no significa que en el marxismo no haya elementos teóricos no-científicos (ideológicos), pero no lo serían en el sentido fuerte que Marx da a este término (el sentido de falsa conciencia), sino que por el contrario, denotarían las auténticas necesidades dimanantes de esa formación social. En este sentido se trataría de elementos "científicos" y no ideológicos, a pesar del peculiar carácter de su cientificidad, ya que se trataría de una conciencia no-invertida (y por tanto verdadera) de los fenómenos sociales. Sobre la formulación de un concepto general de ideología y su aplicación al marxismo v. el volumen colectivo Ideologienlehre und Wissenssoziologie, en el que se contienen artículos de K. MANNHEIM, H. MARCUSE, M. HORKHEIMER, ... etc.
- (115) R. BAHRO utiliza el término de "excedente de conciencia" para designar el alto grado de capacidad intelectual humana no absorbida por los actuales sistemas de producción. V. Je continuerai mon chemin, pp. 96 y ss., o La Alternativa.
- (116) D. I., pp. 176 y ss.

- (117) "... alle Formen und Produkte des Bewusstseins nicht durch geistige Kritik, durch Auflösung ins "Selbstbewusstsein" (...) sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen diese idealistischen Flausen hervorgegangen sind, aufgelöst werden können...", idem, p. 38.
- (118) "Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium", idem, p. 27. Sobre este punto v. J. ZELENY, op. cit., pp. 226 y ss.; LABICA, op. cit., p. 178 y ss... etc.
- (119) "... en definitiva Marx no descubre ninguna diferencia radical entre las "esencias" y los "sujetos imaginativos" del idealismo, por una parte, y la "naturaleza humana" del empirismo clásico por otra"... M. dal PRA, op. cit., pp. 253 y 263. De ahí la necesidad de elaborar una nueva metodología a la que este autor denomina "empirismo radical". V. asimismo J. ZELENY, op. cit., p. 217.
- (120) D. I., pp. 283 y ss. Sobre la importancia del concepto de libertad cristiana para la teorización en torno a la libertad en toda la Edad Moderna, v. G. della VOLPE, La libertad comunista, pp. 10 y ss.
- (121) "Das erste war, dass die Individuen in ihrer Selbstbefreiung ein bestimmtes, wirklich empfundenes Bedürfnis befriedigen. An die Stelle der wirklichen Individuen trat durch Beseitigung dieses Momentes "der Mensch" und an die Stelle der Befriedigung des wirklichen Bedürfnisses das Streben nach einem phantastischen Ideal, der Freiheit als solcher, der "Freiheit des Menschen".
Das Zweite war, dass ein in den sich befreienden Individuen bisher nur als Anlage existierendes Vermögen erst als wirkliche Macht betätigt oder eine bereits existierende Macht durch Abstreifung einer Schranke vergrößert wird. Allerdings kann man das Abstreifen der Schranke, das bloss eine Folge der neuen Machtschöpfung ist, als die Hauptsache betrachten. Zu dieser Illusion kommt man aber nur dann, wenn man entweder

die Politik als die Basis der empirischen Geschichte annimmt oder wenn man, wie Hegel, überall die Negation der Negation nachzuweisen hat, oder endlich, wenn man, nachdem die neue Macht geschaffen ist, als unwissender Berliner Bürger über die neue Schöpfung reflektiert", D. I., p. 287.

- (122) "D.h. der Liberalismus, i.e. die liberalen Privateigentümer, gaben im Anfange der französischen Revolution dem Privateigentum einen liberalen Schein, indem sie es für ein Menschenrecht erklärten. Sie waren hierzu schon durch ihre Stellung als revolutionisierende Partei gezwungen...", idem, p. 189.
- (123) Sobre la relación entre "libertad" y "poder de dominación", v. idem, pp. 282 y 287. Recientemente M. FOUCAULT ha teorizado la relación entre poder y libertad, especialmente en lo que se refiere a la libertad individual en su obra Vigilar y castigar.
- (124) Idem, p. 176.
- (125) La relación entre la filosofía alemana y la Revolución Francesa había sido establecida anteriormente por H. HEINE en la Contribución a la historia de la religión y la filosofía en Alemania. En la Introducción a la versión española M. SACRISTÁN señala que Marx posiblemente se inspiró en él, Obras, p. 52. L. GOLDMANN en su Introducción a la filosofía de Kant parte de premisas semejantes. Entre la abundante bibliografía sobre este problema v. J. D'HONDT, De Hegel a Marx, p. 124, o en un sentido menos general los trabajos de A. PHILONENKO y de M. GUEROUlt, antes citados.
- (126) Der Zustand Deutschlands am Ende des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vollständig ab in Kants' Kritik der praktischen Vernunft" (...). Kant beruhigte sich bei dem blossen "guten Willen", selbst wenn er ohne alles Resultat bleibt, und setzte die Verwirklichung dieses guten Willens, die Harmonie zwischen ihm und den Bedürfnissen und Trieben der Individuen, ins Jenseits. Dieser gute Wille Kants entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misère der deutschen Bürger,

cerenkleinliche Interessen nie fähig waren, sich zu gemeinschaftlichen, nationalen Interessen einer Klasse zu entwickeln...", D. I., pp. 176-7.

- (127) Idem, p. 282.
- (128) "Er (Kant) sowohl wie die deutschen Bürger, deren beschöniger Wortführer er war, merkten nicht, dass diesen theoretischen Gedanken der Bourgeois materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter Wille zugrunde lag; er trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen die er ausdrückt, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeois zu reinen Selbstbestimmungen des freien Willens"..., idem, p. 178.
- (129) "Die Hegelsche Philosophie war in der "Heiligen Familie" (...) als Einheit von Spinoza und Fichte dargestellt und zugleich der Widerspruch, der darin liegt, hervorgehoben", idem, p. 82.
- (130) Gr. d. q. Wl., parag. 1, p. 263.
- (131) G. W. HEGEL, V. G. Ph., T. III, pp. 157 y ss. Los textos de Althusser han reactualizado las similitudes entre Spinoza y Hegel, a cuyo estudio ha dedicado un trabajo exhaustivo uno de sus discípulos. V. P. MACHÉREY, Hegel ou Spinoza.
- (132) "Das erste Element ist die metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte Geist in der Trennung von der Natur", H. F., p. 147. Con todo ya he señalado antes que la referencia a Spinoza ha sido una constante en la discusión filosófica sobre el materialismo en la tradición marxista. Recientemente L. ALTHUSSER se ha referido también, aunque muy someramente, al componente fichteano del marxismo, en Pour Marx, p. 230. V. al respecto el artículo de R. GARAUDY, "Fichte et Marx", ya citado y A. SCHMIDT, El concepto de naturaleza, pp. 26-7.

- (133) J. ZELENY, op. cit., p. 244. Con todo es muy interesante señalar una cierta presencia fichteana en la obra de B. Bauer.
- (134) Idem, p. 247. Ciertamente es curioso notar que Schelling había ya anticipado esta crítica a Hegel, lo que ha hecho pensar a algunos en una cierta presencia schellinguiana en la elaboración teórica del joven Marx, V. al respecto A. SCHMIDT, Feuerbach..., pp. 96-7.
- (135) "... die wichtige Frage über das Verhältnis des Menschen zur Natur (...), aus der alle die "unergründlich hohen Werke" über "Substanz" und "Selbstbewusstsein" hervorgegangen sind, zerfällt von selbst in der Einsicht, dass die vielberühmte "Einheit des Menschen mit der Natur" in der Industrie von jeher bestanden (...) hat...", D. I., p. 43.
- (136) "... a quien considere estas partes después de haber leído Misericordia de la Filosofía y cuanto en ellas nos dice de Hegel y del método hegeliano, le parecerá legítimo hablar de un "retorno" a Hegel en la orientación de la búsqueda marxiana", M. dal PRA, op. cit., p. 337. A. SCHMIDT se expresa en términos parecidos: "En realidad la estructura metódica de su obra se basa en una segunda apropiación iniciada a fines de los años 50 de la Große Logik hegeliana, que para la realización de sus análisis económicos es tan importante como el concepto de trabajo de la Phänomenologie des Geistes para su "autocomprensión" en la época anterior a la revolución de 1848", "Sobre el concepto de conocimiento en la crítica de la economía política", p. 102.
- (137) Gr., Aparato crítico, p. 10.
- (138) Sobre las vicisitudes de su elaboración y su relación con los Grundrisse v. D. McLELLAN, op. cit., pp. 335 y ss. Asimismo R. ROSDOLSKY, Génesis y estructura de El Capital de Marx, pp. 27 y ss.
- (139) "Eine allgemeine Einleitung, die ich hingeworfen hatte, unterdrücke ich, weil mir bei näheren Nachdenken jede Vorwegnahme

erst zu beweisender Resultate störend scheint, und der Leser, der mir überhaupt folgen will, sich entschliessen muss, von dem einzelnen zum allgemeinen aufzusteigen, Einige Andeutungen über den Gang meiner eignen politisch-ökonomischen Studien mögen dagegen hier am Platz scheinen", Zur Kr. der politischen Q. - Vorwort, p. 7.

- (140) El texto de la Introducción había sido publicado por primera vez por K. Kautsky en 1903 y reincorporado al conjunto de los Grundrisse en el T. XII de la antigua MEGA y en el T. 13 de MEW (1969 3a), pp. 613-642. Para más datos v. G. della VOLPE, Rousseau y Marx, p. 145.
- (141) Entre los estudios contemporáneos sobre este texto se encuentran los artículos de G. della VOLPE, Para una metodología materialista de la economía y de las disciplinas morales en general, contenido en Rousseau y Marx, pp. 145 y ss; L. ALTHUS-SER, Sobre la dialéctica materialista, contenido en Pour Marx, pp. 186 y ss; igualmente Lire le Capital, T. I, pp. 106 y ss, etc.
- (142) Recuérdese que Hegel valora el criticismo kantiano de una forma básicamente positiva, en la que pone de relieve la justeza de su planteamiento (el enfoque de la relación sujeto/objeto), si bien lo ataca por lo que él considera sus limitaciones, al no haber superado los pretendidos límites de la Razón. V. W. L. T. 1, p. 38 y ss.; V. G. Ph., T. 3, pp. 334 y ss., etc. En su obra Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität, J. O'SULLIVAN pone de relieve este hecho señalando que "in ihrer Beziehung zur kantischen Philosophie können wir daher Hegels Aufgabe, wie folgt bezeichnen: Erweiterung und Systematisierung der kantischen Kategorientafel zu geben", p. 19. En su obra Logica comme scienza storica, G. della VOLPE señala que la crítica de Hegel a Kant en este aspecto, insiste en la integración del entendimiento en la Razón pero no en un cambio de perspectiva, v. pp. 74 y ss. Sobre la relación Hegel - Kant v. M. GUEROULT, "Le

jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure", en Études de philosophie allemande, pp. 125-147; las páginas de la obra de LUKÁCS, El joven Hegel, dedicada a este problema, problema, pp. 161 y ss.; el artículo de E. FLEISCHMANN, "Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik", contenido en Hegel in der Sicht..., pp. 129-160, etc.

- (143) "Der spezifisch erkenntnistheoretische Frageansatz des dialektischen Materialismus ergibt sich daraus, dass Marx und Engels Hegels Kant-Kritik akzeptieren, ohne zugleich deren spekulative Basis akzeptieren zu können (...) Es kommt so - obschon unausgesprochenenmassen - zu einer materialistischen Neuaufnahme der Konstitutionsproblematik", A. SCHMIDT, Beiträge..., Einleitung, p. 11. Sobre el llamado kantismo de Marx, v. L. COLLETTI, La cuestión..., p. 90.
- (144) Con todo es obvio que el plantamiento epistemológico de Marx reposa sobre una determinada concepción ontológica que no considera el ser como sustancia sino como relación práctico-constitutiva. V. al respecto J. ZELENY, "Zum Wissenschaftsbegriff...": "Den Platz der alten, vorkritischen Ontologie nimmt die niemals abgeschlossene, mit der Entwicklung der menschlichen materiell-geistigen Praxis stets von neuem sich ergebende Untersuchung und Klärung der "onto-praxeo-logischen" Problematik ein...", p. 83.
- (145) Sobre el valor de este "coqueteo" v. Pour Marx, pp. 85 y ss y Lire le Capital, T. I, pp. 30-1. L. ALTHUSSER toma el término del famoso Postfacio a la 2ª edición del Capital en que Marx dice que en esta obra "ich kokettierte ... mit der ihm (Hegel) eigentümlichen Ausdrucksweise", I, p. 27.
- (146) En términos generales podríamos decir que ésta es la interpretación de F. Engels tal como la desarrolla en su Recensión de la Contribución a la crítica de la economía política, K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, (1859), MEW, T. 13, pp. 468-477. M. dal PRA aporta nuevos datos sobre esta interpretación, op. cit., pp. 335 y ss. En su artículo ya citado "El

trabajo científico...", M. SACRISTÁN señala que el intento sistematizador de Marx en la Economía Política y su redescubrimiento de Hegel van a la par, p. 93.

- (147) Sobre el caracter pretendidamente natural del empirismo que en el fondo oculta una epistemología acrítica, pues de hecho, ese naturalismo es ya una construcción conceptual y su aplicación a la crítica de la Economía Política, v. Lire le Capital, T. I, p. 107. Para una crítica del empirismo, idem, pp. 43 y ss.
- (148) En Lire le Capital L. ALTHUSSER se plantea cuál pueda ser el origen de este método, será una invención de Marx, lo habrá descubierto, lo habrá tomado prestado de Hegel... etc. (T. I, p. 58). G. delle VOLPE lo pone en relación con la crítica aristotélica a la Σαφείας platónica de la que Marx tenía un ejemplo muy cercano en la crítica de Trendelenburg de la dialéctica hegeliana, Logica..., pp. 130 y ss.
- (149) "Der einzelne und vereinzelte Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen des 19-ten Jhh. Robinsonaden, die keineswegs, wie Kulturhistoriker sich einbilden, bloss einen Rückschlag gegen Ueberschneidung und Rückkehr zu einem missverstandnen Naturleben ausdrücken (...). Es ist vielmehr die Vorwegnahme der "bürgerlichen Gesellschaft", die seit dem 16-ten Jhh. sich vorbereitete und im 18-ten Riesenschritte zu ihrer Reife machte. In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der einzelne losgelöst von den Naturbänden u.s.w., die ihn in früheren Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Conglomerats machen. Den Propheten des 18-ten Jhh., auf deren Schultern Smith und Ricardo noch ganz stehn, schwebt dieses Individuum des 18-ten Jhh. - das Product einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen, andererseits der seit dem 16-ten Jhh. neu entwickelten Productivkräfte - als Ideal vor, dessen Existenz eine vergangne sei. Nicht als ein historisches Resultat, sondern als Ausgangspunkt der Geschichte. Weil

als das Naturgemässe Individuum, angemessen ihrer Vorstellung von der menschlichen Natur, nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes. Diese Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen", Gr., pp. 21-2.

- (150) op. cit., pp. 119 y ss.
- (151) "Dieser "neue Materialismus" kann deshalb als materialisierter Kritisizismus gelten...", A. SCHMIDT, Beiträge..., p. 9.
- (152) "In Gesellschaft produzierende Individuen - daher gesellschaftlich bestimmte Production der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt", Gr., p. 21.
- (153) Eso es lo que permite decir a un conocido comentarista de Marx: "Es bien conocido el esfuerzo crítico con que Marx combatió esta prioridad de lo universal y lo general frente al individuo y su resuelta reivindicación (...) de los seres individuales y de su prioridad frente a todas las abstracciones que puedan sacarse de la consideración unilateral de sus cualidades y caracteres", M. dal PRA, op. cit., p. 349.
- (154) "Es gibt allen Produktionsstufen gemeinsame Bestimmungen, die vom Denken als allgemeine fixirt werden: aber die s.g. allgemeinen Bedingungen aller Production sind nichts als diese abstrakten Momente, mit denen keine wirkliche geschichtliche Produktionsstufe begriffen ist", Gr., pp. 25-6.
- (155) "Das Resultat wozu wir gelangen, ist nicht, dass Production, Distribution, Austausch, Consumption identisch sind, sondern dass sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit (...). Eine bestimmte Production bestimmt also eine bestimmte Consumption, Distribution, Austausch und bestimmte Verhältnisse dieser verschiedenen Momente zu einander. Allerdings wird auch die Production, in ihrer einzelnen Form, ihrerseits bestimmt durch die andren Momente (...). Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten statt. Diess der Fall bei jedem organischen Ganzen", idem, p. 35.

- (156) Algunos autores basan el caracter ontológico de esta categoría en el hecho de que la producción humana no sería más que la reproducción de la propia naturaleza. V. H. POPITZ, op. cit., pp. 120-1.
- (157) "... es ist stets ein gewisser Gesellschaftskörper, eingesellschaftlicher Subjekt, das in einer grösseren oder dürftigeren Totalität von Produktionszweigen thätig ist", Gr. p. 23.
- (158) "Hiernach für einen Hegelianer nichts einfacher als Production und Consumption identisch zu setzen. Und das ist geschehen nicht nur von sozialistischen Belletristen, sondern von prosaischen Oekonomen selbst, z.B. Say; in der Form, dass wenn man ein Volk betrachte, seine Production seine Consumption sei. Oder auch die Menschheit in abstracto. (...) Die Gesellschaft als Ein einziges Subject betrachten, ist sie überdem falsch betrachten; speculativ", idem, p. 30.
- (159) "Die Production im Allgemeinen ist eine Abstraktion, aber eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixirt, und uns daher die Wiederholung erspart. Indess diess Allgemeine oder das durch Vergleichung herausgesonderte gemeinsame, ist selbst ein vielfach Gegliedertes, in verschiedene Bestimmungen auseinanderfahrendes", idem, p. 23
- (160) Su tesis es "señalar una idea central por mediación de la cual -como si fuera un primer analogado- las restantes Ideas hegelianas (totalidad, alienación, cosificación, etc.) encuentran su alvéolo en el pensamiento marxista y pierden el resonido metafísico-sociológico que cobran (en Lukács, Goldmann, Kosik) cuando se las deja vibrando aisladas. Esta Idea es, creemos, la Idea del Espíritu Objetivo", G. BUENO, "Los Grundrisse de Marx" p. 17 y "Los Grundrisse de Marx y el Espíritu Objetivo de Hegel".
- (161) Sobre la relación entre "ideas" y "relaciones" ya en la Ideología alemana se lee lo siguiente: "Verhältnis für die Philosophen = Idee", Glosa marginal de Marx, p. 63.

- (162) Marx distingue entre conceptos concretos y abstractos: "Es scheint das Richtige zu sein mit dem Realen und Concreten, der wirklichen Voraussetzung zu beginnen, also z.B. in der Oekonomie mit der Bevölkerung, (...) aber die ist eine Abstraktion.."; "Das Concrete ist concret weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen", Gr. pp. 35-6. Así pues los "abstractos" parecen ser los conceptos habituales de una determinada ciencia, en ese caso de la teoría económica ("dinero", "valor", "división del trabajo",...), y corresponden a "lo simple" mientras que los "concretos" serían los modelos teóricos que corresponderían a una determinada realidad y constituirían "lo complejo". En el artículo antes citado M.SACRISTÁN señala que así como Marx se preocupa por la construcción de los concretos, no se pregunta por el origen de los abstractos, ante los que se comporta de una forma poco menos que neopositivista, p. 69.
- (163) "... die Methode vom Abstrakten zum Concreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist sich das Concrete anzueignen, es als ein geistig Concretos zu reproduciren", Gr., p. 36.
- (164) Sobre el análisis del proceso de conocimiento v. L. ALTHUSSER, Lire le Capital, T. I, p. 49.
- (165) En su obra Introducción a la ciencia de la sociedad, U. CERRO-NI insiste en la diferencia que existe entre el estudio del modelo capitalista y la reconstrucción de su génesis histórica, problema que le remite a la cuestión de la historicidad de las ciencias sociales, pp. 73 y ss.
- (166) "Für das Bewusstsein daher (...) erscheint daher die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt (...); und diess ist - diess ist aber wieder eine Tautologie - so weit richtig, als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Product des Denkens, des Begreifens ist; keineswegs aber des ausser oder über der Anschauung und Vorstellung denkenden und sich selbst gebährenden Begriffs, sondern der Verarbeitung von Anschauung und

Vorstellung in Begriffe. Das Ganze wie es im Kopf als Gedanken ganzes erscheint ist ein Product des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet...", Gr., p. 37.

- (167) En su análisis de la epistemología marxiana G. della VOLPE pone de relieve que para Marx el carácter de "empirismo acrítico" de la epistemología idealista estribaba precisamente en que pretendía abstraer de todo contenido material del conocimiento, contenido que en consecuencia se filtraba acriticamente en sus propias abstracciones. De ahí que sus postulados epistemológicos sean "tautologías llenas de una carga (viciosa) de contenidos empíricos no mediados o no asimilados, en cuanto son trascendidos por aquellas abstracciones genéricas (porque preconcebidas o a priori) ", Rousseau y Marx, p. 128, La lógica..., pp. 18 y ss.,... etc.
- (168) "Im Denken erscheint es daher als Prozess der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist", * Gr., p. 36.
- (169) En los trabajos antes citados G. della VOLPE señala que la contrapartida de esa crítica al apriorismo sería la elaboración por Marx de una epistemología materialista que opera por medio de "abstracciones históricas o determinadas". V. al respecto su teoría sobre el famoso "círculo concreto-abstracto-concreto" y la historicidad de la lógica, Rousseau ..., pp. 145 y s Lógica..., pp. 179 y ss., Sobre la dialéctica (1962) contenido en La libertad comunista, pp. 143 y ss. L. ALTHUSSER critica esta concepción y le contrapone su propio intento de formular una Epistemología de base marxista en Pour Marx, pp. 186 y ss.
- (170) "Aber haben diese einfachen Kategorien nicht auch eine unabhängige historische oder natürliche Existenz vor den konkreten? ça dépend", Gr., p. 37

* Subrayado mío

- (171) El problema de la relación entre ambos órdenes ha sido el punto central de la reflexión epistemológica de G. della VOLPE y la base de la crítica de historicismo formulada por ALTHUSSER. V. Lire le Capital, T. I, p. 54; G. della VOLPE, Logica..., pp. 200 y ss.
- (172) "Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Production. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen (...) Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen (...) Die bürgerliche Oekonomie liefert so den Schlüssel zur antiken, etc. Keineswegs aber in der Art der Oekonomen, die alle historischen Unterschiede verwischen und in allen Gesellschaftsformen die bürgerlichen sehen. Man kann Tribut, Zehnten etc. verstehen, wenn man die Grundrente kennt. Man muss sie aber nicht identificiren. Da ferner die bürgerliche Gesellschaft selbst nur eine gegensätzliche Form der Entwicklung, so werden Verhältnisse früherer Formen oft nur ganz verkümmert in ihr anzutreffen sein, oder gar travestirt (...). Wenn daher wahr ist, dass die Kategorien der bürgerlichen Oekonomie eine Wahrheit für alle andren Gesellschaftsformen besitzen, so ist das nur cum grano salis zu nehmen", Gr., p. 40.
- (173) Es cierto que ya Hegel había planteado este problema, si bien en otra perspectiva. V. I. FETSCHER, "Vier Thesen...".
- (174) "Es wäre also unthubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft auf einander haben, und die gerade das umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemässe erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht. Es handelt sich nicht um das Verhältnis, das die ökonomischen Verhältnisse in der Aufeinanderfolge verschiedener Gesellschaftsformen historisch

einnehmen. Noch weniger um ihre Reihenfolge "in der Idee" (Proudhon) (einer verschwimmten Vorstellung der historischen Bewegung) sondern um ihre Gliederung innerhalb der modernen "bürgerlichen Gesellschaft", Gr. p. 42. Sobre este aspecto del problema v. M. SACRISTÁN, art. cit., pp. 69 y ss.

- (175) J. ZELENY, op. cit., p. 311.
- (176) "Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage", MEW, T. 3, p. 533. G. della VOLPE analiza este aspecto de la epistemología marxiana en Rousseau y Marx, pp. 156 y ss.
- (177) Idem, p. 311. V. igualmente idem, "Kant und Marx als Kritiker der Vernunft", en Kant -St., 56 (1966), Hft. 3-4, pp. 329-341.

N O T A S :
Capítulo Octavo

- (1) Ese es el título que da McLELLAN, siguiendo la costumbre epistolar habitual de Marx, al conjunto de estudios y trabajos sobre teoría económica que abarcan desde el principio de los años 50 a la redacción definitiva de El Capital (1866), op. cit., pp. 334 y ss.
- (2) "Der Kommunismus wird bereits von allen europäischen Mächten als eine Macht anerkannt...", K. M., p. 461.
- (3) "Wir können noch eine harte Schule durchmachen, aber es ist die Vorschule der ganzen Revolution", NRhZ, MEGA, VII, p. 430. MEW, VI, p. 9.
- (4) "nicht in seinen unmittelbaren tragikomischen Errungenschaften brach sich der revolutionäre Fortschritt, Bahn, sondern umgekehrt in der Erzeugung einer geschlossenen mächtigen Contrerevolution, in der Erzeugung eines Gegners, durch dessen Bekämpfung erst die Umsturzpartei zu einer wirklich revolutionären Partei heranreifte". KlK. i. Fr., p. 118.
- (5) "Aber die Revolution ist gründlich. Sie ist noch auf der Reise durch das Fegefeuer begriffen. Sie vollbringt ihr Geschäft mit Methode. Bis zum 2. Dezember 1851 hatte sie die eine Hälfte ihrer Vorbereitung absolviert, sie absolviert jetzt die andre. Sie vollendete erst die parlamentarische Gewalt, um sie stürzen zu können. Jetzt, wo sie dies erreicht, vollendet sie die Exekutivgewalt, reduziert sie auf ihren reinsten Ausdruck, isoliert sie, stellt sie sich als einzigen Vorwurf gegenüber, um alle ihre Kräfte der Zerstörung gegen sie zu konzentrieren. Und wenn sie diese zweite Hälfte ihrer Vorarbeit vollbracht hat, wird Europa von seinem Sitze ausspringen und jubeln: Brav gewählt, alter Maulwurf!". 18 Brum., p. 196.
- (6) No hay que olvidar que a partir de 1850 empezaron los duros años del exilio londinense, que se prolongará hasta la muerte

de Marx en 1883,, en los que a las penalidades propias de todo exilio, se unen las dificultades económicas, las vicisitudes familiares, el aislamiento profesional y social, las diferencias con los demás exiliados,... etc. V. B. NICOLAIEVSKI - O. MAENCHEN HELFEN, op.cit., pp. 278 y ss.; D. McLELLAN, op. cit., pp. 260 y ss.; F. MEHRING, op. cit., pp. 210 y ss.,... etc.

- (7) "Los motivos que lo impulsaron a ello eran, en primera instancia, de índole política: (...) tratábase de investigar en qué medida habían estado determinados por el aspecto económico el estallido y la derrota de la revolución", R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 28.
- (8) Op. cit., p. 203.
- (9) Utilizo la expresión de E. MANDEL que ve en estas obras, junto a los Grundsätze des Kommunismus de Engels, un "primer análisis de conjunto del sistema de producción kapitalista", op. cit., pp. 52 y ss. R. ROSDOLSKY señala que en estas obras hay elementos todavía insuficientemente elaborados y pone de relieve algunas lagunas en el análisis económico, por ej. en la teoría del dinero o en la teoría de la renta, op. cit., p. 28.
- (10) La elaboración de la teoría de las crisis está en estrecha relación con la investigación sobre las posibles circunstancias de una nueva revolución. V. McLELLAN, op. cit., p. 323; E. MANDEL, op. cit., pp. 70 y ss.
- (11) Por su parte el análisis adecuado de las fuentes de la renta es de vital importancia para establecer correctamente la teoría de la plusvalía. V. Briefe, MEW, 27, pp. 157 y ss.; McLELLAN, op. cit., p. 324.
- (12) "En junio de 1850 Marx obtuvo el pase para la sala de lectura del Museo Británico, del que con tanta frecuencia haría uso durante los años siguientes", McLELLAN, op. cit., p. 278.

- (13) "Ich bin so weit, dass ich in 5 Wochen mit der ganzen ökonomischen Scheisse fertig bin...", carta de Marx a Engels, de 2 de abril de 1851, Briefe, MEW, 27, p. 228. Sabemos que durante este año Marx había reanudo sus lecturas económicas, en especial sobre la problemática monetaria, los socialistas ricardianos, temas industriales y agrícolas ... etc. V. M. RUBEL, op. cit., p. 40.
- (14) Los primeros artículos de Marx que aparecieron en el N. Y. T. en octubre de 1851 y que corresponden a Revolución y Contrarevolución en Alemania, fueron escritos efectivamente por Engels, a petición de Marx, demasiado absorbido en este momento en sus trabajos económicos. V. por ej.: "Was nun die "New-York-Tribune" betrifft, so musst Du mir jetzt, wo ich mit der Ökonomie die Hände voll habe, helfen. Schreibe eine Reihe von Artikeln über Germanien, von 1848 an". Carta de Marx a Engels de 14 de agosto de 1851. Briefe, MEW, 27, p. 314. V. nota 262, idem, pp. 660 y ss. Iguualmente M. RUBEL, Crónica..., p. 42.
- (15) A pesar de la constante falta de dinero "el año 1852 parece haber sido el peor", según afirma D. McLELLAN, basándose en datos de la correspondencia, op. cit., p. 301.
- (16) El primitivo editor Löwenhtal, que se había interesado por el trabajo, se retiró del proyecto tras el golpe de Estado bonapartista de diciembre de 1852 y, a pesar de otras gestiones, como los intentos de Weydemeyer por encontrar un editor de América o los esfuerzos de Marx por interesar al editor Brockhaus, sus esfuerzos fueron estériles, V. McLELLAN, op. cit., p. 327.
- (17) Algunos autores sugieren que a estas razones habría que añadir una cierta inmadurez en la elaboración de los temas económicos. V. OME, 21, Introducción, p. XXV.
- (18) De 1852 a 1857 Marx publica unos 200 artículos en el New York Tribune sobre diversos temas de política internacional, así

como unos 100 artículos en el Neue Oder-Zeitung (1855) y algunos trabajos sueltos en The People's Paper (periódico dirigido por Jones) y en The Free Press. V. M. RUBEL, op. cit., pp. 43 y ss.; Mc LELLAN, op. cit., pp. 327 y ss.

- (19) "Ich arbeite wie toll die Nächte durch an der Zusammenfassung meiner Ökonomischen Studien, damit ich wenigstens die Grundrisse im klaren habe bevor dem déluge". Carta de Marx a Engels de 8 de diciembre de 1857, Briefe, MEW, 29, p. 225. Un mes más tarde le escribe de nuevo a su amigo: "Ich hatte die Nacht arbeiten - begleitet zwar nur mit Limonade auf der einen Seite, aber auf der andern with an immense deal of tobacco * - zu sehr übertrieben". 16 de enero de 1858, MEW, p. 260.
- (20) N. MEGA, II, 1, 1, Introducción, p. 11. V. D. McLELLAN, op. cit., p. 339. Sobre su difusión y posterior reedición, V. G. BUENO, "Sobre el significado...", p. 15.
- (21) Sobre la estimación de los contemporáneos por esta obra, v. ibidem.
- (22) V. McLELLAN, op. cit., pp. 357-8.
- (23) Sobre las vicisitudes testamentarias de este manuscrito v. N. MEGA, II, 3, 1, Aparato crítico, pp. 18-9. V. igualmente D. McLELLAN, op. cit., p. 387.
- (24) Theorien über den Mehrwert, N. MEGA, II, 3,1; 3,2; 3,3; 3,4; 3,5.
- (25) D. McLELLAN, op. cit., p. 396.
- (26) A pesar del gran interés que ha despertado esta obra se echa en falta un análisis en profundidad de algunos de sus aspectos, como por ej. la relación con Hegel. V. R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 14. G. BUENO ha dedicado un trabajo, ya citado, a la comparación de esta obra con la filosofía hegeliana del Derecho, "Los Grundrisse de Marx y el Espíritu Objetivo de Hegel".

* en inglés en el original

- (27) R. ROSDOLSKY, op. cit., pp. 36 y ss. Sobre la supresión del libro del trabajo asalariado y su inclusión en el análisis del capital en general, v. idem, Apéndice I, pp. 86-91.
- (28) Según R. ROSDOLSKY estos temas "nunca se abandonaron en realidad, es decir que los temas incluidos dentro de su ámbito nunca fueron totalmente asimilados por la segunda estructura de la obra, sino que en el fondo quedaron reservados a la "eventual prosecución" de la misma", op. cit., p. 50. Creo que la polémica reciente sobre la inexistencia de una teoría del Estado de Marx, debería tener en cuenta esta cuestión. V. por ej. G. ALBIAC, De la añoranza del poder o consolación de la filosofía".
- (29) "...lo que distingue sobre todo al plan originario es la consideración de la economía burguesa como un "todo orgánico", es el punto de vista de la totalidad, del "predominio multifacético y determinante del todo sobre las partes", R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 55.
- (30) R. ROSDOLSKY relaciona los cambios de estructuración con las diferentes exigencias del método de investigación y del método de exposición, a que Marx se refiere en la Einleitung a esta obra (1857), op. cit., p. 84. V. sobre este tema J. ZELENY, La estructura lógica de El Capital. Desde otra perspectiva L. ALTHUSSER se refiere también a la especificidad del "modo de exposición" marxiano en Lire le Capital, T. I, pp. 30 y ss.
- (31) V. OME, 21, Introducción, pp. XII y XXVI.
- (32) V. N. MEGA, II, 1, 1, Introducción, 16; Gr. pp. 740 y ss.
- (33) Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehen, pp. 378-415. Como es sabido estos subtítulos, que proceden de un índice que redactó el propio Marx sobre el contenido de sus cuadernos, fueron intercalados en el texto por los autores de la primera edición. V. Prólogo a la primera edición en alemán (1939) traducido en OME, 21,

p. XLI. Estos fragmentos fueron editados por E. HOBSBAWN en 1964 con el título de Precapitalist economic Formation, a la que precedía una Introducción en la que se recogían algunos aspectos del debate sobre el llamado "modo de producción asiático", que se había desatado a partir de aquel texto. V. sobre esta polémica M. GODELIER, "La notion de 'mode de production asiatique' et les schémas marxistes d'évolution des sociétés", Cahiers du CERM, pp. 26-7 y E. MANDEL, op. cit., pp. 130 y ss.

- (34) Es habitual acudir a los Grundrisse como demostración de la persistencia en el Marx maduro de ciertos temas filosóficos. V. a modo de ejemplo, A. SCHAFF, op. cit., pp. 63 y ss. G. BUENO interpreta esta permanencia por su inserción en la "ontología propia de Marx", art. cit., p. 32.
- (35) Por parte de L. ALTHUSSER y su escuela v. Avertissement aux lecteurs du livre I du Capital, p. 27. V. ref. en G. BUENO, art. cit., p. 16.
- (36) "Los Grundrisse no nos revelan sólo los borradores de El Capital o incluso importantes complementos sociológicos o económicos al mismo, sino que nos manifiestan el marco ontológico en el cual El Capital ha sido concebido", G. BUENO, art. cit., p. 21.
- (37) "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", das den ersten Rohentwurf des künftigen "Kapitals" darstellt", N. MEGA, T.II, 1, 1, Einleitung, p. 14. V. E. MANDEL, op. cit., p. 111.
- (38) "Por una parte constituyen el primer desarrollo amplio, extenso, de su crítica de la economía política y el punto de arranque de toda la exposición de su teoría económica posterior. Por otra, sin embargo, constituyen un simple borrador en el que no sólo habrán de ser introducidos cambios formales para hacer accesible su contenido al público, sino que habrán de ser introducidos también cambios materiales y añadidos

de importancia, así como alteraciones sustanciales en la organización y estructuración del material", OME, 21, p. XXXI.

- (39) "... quien defiende la interpretación ontológica de El Capital - en cuando episodio de la práctica hacia al comunismo - es porque ha subsumido el análisis científico en un marco mucho más amplio, del cual la propia actividad subjetiva (volitiva) forma parte, en tanto se considera como dada, no deducida", G. BUENO, art. cit., p. 20.
- (40) Idem, pp. 38 y ss.
- (41) "Andrerseits, wenn wir nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und ihnen entsprechenden Verkehrsverhältnisse für eine klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfinden, wären alle Sprengversuche Donquichoterei", Gr. p. 92.
- (42) "Capital ist unmittelbare Einheit von Product und Geld oder besser von Production und Circulation", Gr., p. 247.
- (43) "einfache Circulation". En los Grundrisse el análisis de la circulación simple abarca desde el estudio del papel del dinero hasta el intercambio entre capital y trabajo que inaugura el proceso de producción del capital. V. Gr., esp. pp. 117-9, 123-7, 142-9, 175-7, 183-6, 196-9... etc. En El Capital Marx inicia también su análisis económico con la circulación simple (el estudio de la mercancía).
- (44) "allgemeine Begriff der Circulation", Gr., p. 118.
- (45) "... die Gegenstände des Austauschs (sind) Tauschwerte, Equivalente, die nicht nur gleich sind, sondern ausdrücklich gleich sein sollen und als gleich gesetzt sind", Gr., p. 165.
- (46) "Es wird offenbar, dass, nicht der Austausch die Wertgrösse der Ware, sondern umgekehrt die Wertgrösse der Ware ihre

Austauschverhältnisse reguliert", K, I, p.78.

- (47) "Der Tauschwert der Waare als besondere Existenz neben der Waare selbst, ist Geld; die Form, worin alle Waaren sich gleichen, sich vergleichen, sich messen; worin alle Waaren sich auflösen, was sich in alle Waaren auflöst; das allgemeine Equivalent", Gr., p. 77. En El Capital se dice: "Andrerseits kommt dem Geld nur die Funktion des Zirkulationsmittels zu, weil es der verselbständigte Wert der Waren ist", K., I, p. 130. Con todo hay que decir que ya en los Grundrisse Marx señala la diferencia entre valor y precio (por ej. pp. 74-5), problema que ha sido puesto de relieve en el análisis de las diferencias entre el T. I y el T. III de El Capital y que constituye el núcleo de una de las polémicas recientes sobre la teoría económica marxiana (el llamado problema de la "transformación de los valores en precios"). V.R.MEEK, op. cit., pp. 115 y ss.; M. DORB, El Capital de Marx y su lugar en el pensamiento económico, en Estudios sobre El Capital, pp. 8 y ss. y Teorías del valor y de la distribución, pp. 178 y ss.
- (48) "an sich". Nótese la expresión hegeliana utilizada por Marx.
- (49) "Die einfache Circulation ist in der That nur Circulation vom Standpunkt des Beobachters aus, oder an sich, nicht als solche gesetzt. Es ist nicht derselbe Tauschwerth- eben weil seine Substanz eine bestimmte Waare ist - der erst Geld und dann wieder Waare wird; sondern es sind immer andre Tauschwerthe, andre Waaren, die dem Geld gegenüber erscheinen. Die Circulation, der Kreislauf, besteht blos in der einfachen Wiederholung oder Abwechslung der Bestimmung von Waare und Geld, nicht darin dass der wirkliche Ausgangspunkt auch der Punkt der Rückkehr ist", Gr. p. 184.
- (50) "Die Circulation trägt daher nicht in sich selbst das Princip der Selbsterneuerung. Die Momente derselben sind ihr vorausgesetzt, nicht von ihr selbst gesetzt. Waaren müssen stets von neuem und von aussen her in sie geworfen werden...

Die Circulation, die also als das unmittelbar Vorhandne an der Oberfläche der Bürgerlichen Gesellschaft erscheint, ist nur, sofern sie beständig vermittelt ist. In sich selbst betrachtet, ist sie die Vermittlung vorausgesetzter Extreme. Aber sie setzt diese Extreme nicht. Muss also doch nicht nur in jedem ihrer Momente, sondern als Ganzes der Vermittlung, als totaler Prozess selbst vermittelt sein. Ihr unmittelbares Sein ist daher reiner Schein. Sie ist das Phänomen eines hinter ihr vorgehenden Prozesses", Gr., p. 177.

- (51) V. J. ZELENY, op. cit., pp. 23 y ss. En su artículo "La apariencia del capitalismo en el análisis de Marx", V. RIESER analiza en profundidad el concepto marxiano de apariencia y sus niveles; contenido en Estudios sobre El Capital, pp. 103-137.
- (52) V. al respecto las páginas de los Grundrisse dedicadas a la vuelta del capital a la circulación para realizar la plusvalía, en esp. pp. 315-9.
- (53) "hinter ihr", p. 177. En El Capital Marx utiliza una expresión parecida cuando dice: "Diese geräuschvolle, auf der Oberfläche hausende und aller Augen zugängliche Sphäre verlassen wir daher, zusammen mit Geldbesitzer und Arbeitskraftbesitzer, um beiden nachzufolgen in die verborgne Stätte der Production, an deren Schwelle zu lesen steht: No admittance except on business."*Hier wird sich zeigen, nicht nur wie das Kapital produziert, sondern auch wie man es selbst produziert, das Kapital. Das Geheimnis der Plusmacherei muss sich endlich enthüllen".K., I, p. 189
- (54) "Was ihr vorausgesetzt ist, sind Waaren (...) die die Verwirklichung einer bestimmten Arbeitszeit und als solche Werthe sind; ihre Voraussetzung ist also sowohl die Production von Waaren durch die Arbeit, als ihre Production als Tauschwerthe (...) Wir sind also wieder beim Ausgangspunkt angelangt, bei der Tauschwerthe setzenden, schaffenden Production, aber diessmal so dass diese die Circulation als

* Subrayado mío

entwickeltes Moment voraussetzt und als beständiger Process erscheint, der die Circulation setzt, und aus ihr beständig in sich zurückkehrt, um sie von neuem zu setzen", Gr., pp. 177-8.

- (55) "Der Austausch des Arbeiters mit dem Capitalisten ist ein einfacher Austausch*; jeder erhält ein Equivalent; der eine Geld, der andre eine Waare, deren Preiss exakt gleich ist dem für sie gezahlten Geld....", Gr., p. 204. Con todo el análisis subsiguiente demostrará hasta qué punto este intercambio, aparentemente simple, encierra en sí mismo una relación de explotación, ya que si bien se trata de un cambio simple para el trabajador, no lo es o, al menos no lo es en su totalidad, para el capital. V. en esp. pp. 198-223. Igualmente R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 230
- (56) En El Capital Marx define este concepto, clave para su análisis económico, con las siguientes palabras: "Unter Arbeitskraft oder Arbeitsvermögen verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert", I, p. 181.
- (57) "Der Wert der Arbeitskraft, gleich dem jeder andren Ware, ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion, dieses spezifischen Artikels notwendigen Arbeitszeit", K., I, p. 184. Con todo hay que señalar que este valor está sujeto a las oscilaciones que se derivan de la fuerza que los obreros puedan desarrollar en virtud de sus asociaciones. V. F. MEHRING, op. cit., p. 318; E. MANDEL, op. cit., p. 167; M. DOBB, art. cit., p. 171.
- (58) "Die Setzung des Individuums als eines Arbeiters, in dieser Nacktheit, ist selbst historisches Product", Gr., p. 379. En el apartado sobre las formas precapitalistas de producción, Marx aborda con detalle las circunstancias históricas

*Subrayado mío

que coadyuvaron para la creación de esa fuerza de trabajo libre. V. pp. 378-415. Asimismo en El Capital se lee: "Eins jedoch ist klar. Die Natur produziert nicht auf der einen Seite Geld- oder Warenbesitzer und auf der andren blosser Besitzer der eignen Arbeitskräfte. Dies Verhältniss ist kein naturgeschichtliches, und ebensowenig ein gesellschaftliches, das allen Geschichtsperioden gemein wäre. Es ist offenbar selbst das Resultat einer vorhergegangenen historischen Entwicklung. Das Produkt vieler ökonomischen Umwälzungen, des Untergangs einer ganzen Reihe älterer Formationen der gesellschaftlichen Produktion", I, p. 183.

- (59) "In der Tat, der Verkäufer der Arbeitskraft, wie der Verkäufer jeder andren Ware, realisiert ihren Tauschwert und veräussert ihren Gebrauchswert. Er kann den einen nicht erhalten, ohne den andren wegzugeben. Der Gebrauchswert der Arbeitskraft, die Arbeit selbst gehört ebensowenig ihrem Verkäufer, wie der Gebrauchswert des verkauften Ols dem Ölhändler. Der Geldbesitzer hat den Tageswert der Arbeitskraft gezahlt; ihm gehört daher ihr Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit. Der Umstand, dass die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, dass daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tags schafft, doppelt so gross ist als ihr eigner Tageswert, ist ein besondres Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer", * K., I, p. 208.
- (60) "Die einzige Nützlichkeit, die ein Gegenstand überhaupt für das Capital haben kann, kann nur sein es zu erhalten oder zu vermehren. Wir haben schon gesehn beim Geld, wie der als solcher verselbstständigte Werth (...) keiner andren Bewegung fähig ist, als einer quantitativen; sich zu vermehren (...) Das Bereichern ist so Selbstzweck. Die Zweckbestimmende Thätigkeit des Capitals kann nur die der Bereicherung, d.h. der Vergrösserung, der Vermehrung seiner selbst sein...", Gr., p. 194.

* Subrayado mío

- (61) "Wir haben gesehen, wie erst am Ende des Kreislaufs die wahre Natur des Capitals hervortritt. Was wir jetzt zu betrachten haben ist der Kreislauf selbst oder der Umlauf des Kapitals. Ursprünglich schien die Production jenseits der Circulation und die Circulation jenseits der Production zu liegen. Der Kreislauf des Capitals - die Circulation als Circulation des Capitals gesetzt - umfasst beide Momente. In ihr erscheint die Production als End- und Anfangspunkt der Circulation und vice versa. Die Selbständigkeit der Circulation ist jetzt zu einem blossen Schein herabgesetzt, ebenso wie die Jenseitigkeit der Production", Gr., p. 416. Más adelante se dice: "Den ganzen Circulationsprocess nennt Chalmers in dem eben angeführten Buch the economic cycle", idem, p. 491.
- (62) "Das Capital als auf der Lohnarbeit beruhende Production setzt die Circulation als nothwendige Bedingung und Moment der ganzen Bewegung voraus. Die bestimmte Form der Production setzt voraus diese bestimmte Form des Austauschs, der in der Geldcirculation seinen Ausdruck findet...", Gr., pp. 318-9.
- (63) "Es (das Capital) ist daher die Existenz der gesellschaftlichen Arbeit - ihre Combination als Subject wie als Object - aber diese Existenz als selbst selbständig ihren wirklichen Momenten gegenüber existirend - also selbst als besondere Existenz daneben. Das Capital seinerseits erscheint daher als das übergreifende Subject und Eigenthümer* fremder Arbeit...", Gr. p. 378.
- (64) En El Capital Marx altera sustancialmente esa opinión. Para un análisis de esta diferencia v. R. ROSDOLSKY, op. cit., pp. 394 y ss.
- (65) "Im Ganzen betrachtet erscheint die Circulation also dreifach: 1) der Gesamtprocess - der Verlauf des Capitals durch seine verschiedenen Momente; danach ist es als im Fluss gesetzt; als circulirend; so weit in jedem der Momente die

* Subrayado mío

Continuität unterbrochen ist virtualiter und sich befestigen kann gegen das Übergehen in die nächste Phase, erscheint das Capital hier ebenfalls fixiert in verschiedenen Beziehungen und die verschiedenen Weisen dieses Fixirtseins constituiren verschiedene Capitalien, Waarencapital, Geldcapital, Capital als Produktionsbedingungen.

2) Die kleine Circulation zwischen Capital und Arbeitsvermögen. Diese begleitet den Produktionsprocess und erscheint als Contract, Austausch, Verkehrsform, unter deren Voraussetzung sich der Produktionsprocess engagirt. Der in diese Circulation eingehende Theil des Capitals - das Approvisionnement - ist das capital circulant $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \phi\omicron\chi\eta\iota$. Es ist nicht nur der Form nach bestimmt; sondern sein Gebrauchswerth, d.h. seine stoffliche Bestimmung als consumirbares und direkt in die individuelle Consumption eingehendes Product macht selbst einen Theil seiner Formbestimmung aus;

3) Die grosse Circulation; die Bewegung des Capitals ausser der Produktionsphase, wo seine Zeit im Gegensatz zur Arbeitszeit als Circulationszeit erscheint. Aus diesem Gegensatz des in der Produktionsphase begriffnen Capitals zu dem aus derselben heraustretenden, ergiebt sich der Unterschied von flüssigem und fixem Capital. Das letztere ist das, welches an den Produktionsprozess fixirt ist und in ihm selbst consumirt wird; zwar aus der grossen Circulation herkommt, aber nicht in sie zurückkehrt und, so weit es circulirt, nur circulirt um im Produktionsprocess consumirt zu werden, gebannt zu werden", Gr., p. 559.

- (66) "Als Reichthum festgehalten, als allgemeine Form des Reichthums, als Werth, der als Werth gilt, ist es also der beständige Trieb über seine quantitative Schranke fortzugehen: endloser Process"*, Gr., p. 195.
- (67) "Der Umlauf des Capitals ist zugleich sein Werden, sein Wachstum, sein Lebensprocess", Gr., p. 418.
- (68) En la obra antes citada R. ROSDOLSKY señala que Marx en los Grundrisse trata el fenómeno de las crisis de una forma

* Subrayado mío

todavía bastante abstracta centrándose en el estudio de la desproporción existente entre los dos procesos (circulación y producción) que originan crisis de superproducción. Posteriormente en El Capital Marx matizará mucho más sus posiciones. V. pp. 351 y ss.

- (69) V. Gr., pp. 416-446, en esp. sobre la influencia del tiempo de rotación en la determinación del valor y sus consecuencias en la distribución de la ganancia, y sobre la contraposición entre tiempo de circulación y tiempo de trabajo.
- (70) "Begrifflich ist die Concurrenz nichts als die innre Natur des Capitals, seine wesentliche Bestimmung erscheinend und realisirt als Wechselwirkung der vielen Capitalien auf einander, die innre Tendenz als äusserliche Nothwendigkeit", Gr., p. 326.
- (71) "Der ganze Streit, ob Überproduction möglich und nothwendig auf dem Standpunkt des Capitals, dreht sich darum, ob der Verwerthungsprocess des Capitals in der Production unmittelbar seine Verwerthung in der Circulation setzt; ob seine im Productionsprozess gesetzte Verwerthung seine reale Verwerthung ist", Gr., p. 323. Más adelante Marx prosigue: "... in allgemeiner Krise der Überproduction ist der Widerspruch nicht zwischen den verschiedenen Arten des productiven Capitals, sondern zwischen dem industriellen und loanable Capital - zwischen dem Capital, wie es als in den Productionsprocess direct involviert und wie es als Geld selbständig (...) ausser demselben erscheint", Id., p. 325.
- (72) "... die wirklichen modernen Crisen, in denen dieser Widerspruch des Capitals (sich) in grossen Ungewittern entladet, die mehr und mehr es selbst als Grundlage der Gesellschaft und Production selbst bedrohn...", idem., p. 323.
- (73) "Zunächsts das Capital zwingt die Arbeiter hinaus über die nothwendige Arbeit zur Surplusarbeit. Nur so verwerthet es

sich und schafft Surpluswerth. Aber andererseits setzt es die nothwendige Arbeit nur, soweit und insofern sie Surplusarbeit ist und diese realisirbar ist als Surpluswerth. Es setzt also die Surplusarbeit als Bedingung für die nothwendige, und den Surpluswerth als Grenze für vergegenständlichte Arbeit, Werth überhaupt. Sobald es die erstere nicht setzen kann, setzt es sie die letztere nicht und auf seiner Grundlage kann nur es sie setzen. Es beschränkt also (...) Arbeit und Werthschöpfung und zwar aus demselben Grunde, warum und insofern es Surplusarbeit und Surpluswerth setzt. Es setzt also seiner Natur nach eine Schranke für Arbeit und Werthschöpfung, die im Widerspruch mit seiner Tendenz steht sie ins Maaslose zu erweitern. Und indem es ebensowohl eine ihm spezifische Schranke setzt, wie andererseits über jede Schranke hinaus treibt, ist es der lebendige Widerspruch", idem, p. 334.

- (74) "Wir können innerhalb der Cirkulation als des Gesamtprocesses unterscheiden zwischen der grossen und der kleinen Circulation. Die erste umfasst die ganze Periode von dem Moment wo das Capital aus dem Productionsprocess austritt bis es in ihn zurückkehrt. Die 2-te ist continuirlich und geht gleichzeitig mit dem Productionsprocess selbst beständig vor sich. Es ist der Theil des Capitals, der als Salair ausgezahlt wird, ausgetauscht wird gegen das Arbeitsvermögen", Gr., p. 555.
- (75) "Wie man früher sah, ist das Geld, welches der Kapitalist dem Arbeiter für den Gebrauch der Arbeitskraft zahlt, in der That nur die allgemeine Aquivalentform für die nothwendigen Lebensmittel des Arbeiters. Insofern besteht das variable Capital stofflich aus Lebensmitteln. Aber hier bei Betrachtung des Umschlags, handelt es sich um die Form. Was der Kapitalist kauft, sind nicht die Lebensmittel des Arbeiters, sondern seine Arbeitskraft selbst. Was den variablen Teil seines Kapitals bildet, sind nicht die Lebensmittel des Arbeiters, sondern seine sich betätigende Arbeitskraft. Was der Kapitalist produktiv im Arbeitsprozess konsumiert, ist die Arbeitskraft selbst und nicht die Lebensmittel des

Arbeiters. Es ist der Arbeiter selbst, der das für seine Arbeitskraft erhaltne Geld in Lebensmittel umsetzt, um sie in Arbeitskraft rückzuverwandeln, um sich am Leben zu erhalten (...). Es sind also nicht die Lebensmittel des Arbeiters, welche die Bestimmtheit des Flüssigen Kapitals im Gegensatz zum fixen Kapital erhalten. Es ist auch nicht seine Arbeitskraft, sondern es ist der in ihr ausgelegte Wertteil des produktiven Kapitals, der durch die Form seines Umschlags diesen Charakter gemeinschaftlich mit einigen, und im Gegensatz zu anderen Bestandteilen des konstanten Kapitalteils erhält...", K. II, p. 166. Sobre las peculiaridades de rotación del capital variable, v. idem, pp. 315 y ss.

- (76) "Erstens zirkuliert er nicht in seiner Gebrauchsform, sondern nur sein Wert zirkuliert, und zwar allmählich, bruchweis, im Mass, wie er von ihnen auf das Produkt übergeht, das als Ware zirkuliert. Während seiner ganzen Funktionsdauer bleibt ein Teil seines Werts in ihm fixiert, selbständig gegenüber den Waren, die es produzieren hilft. Durch diese Eigentümlichkeit erhält dieser Teil des konstanten Kapitals die Form: fixes Kapital. Alle andern stofflichen Bestandteile des im Produktionsprozess vorgeschossenen Kapitals dagegen bilden im Gegensatz dazu: Zirkulierendes oder flüssiges Kapital", K., II, p. 159.
- (77) "Der in Arbeitskraft vorgeschossne Wertteil des produktiven Kapitals geht also ganz auf das Produkt über (...) beschreibt mit ihm die beiden der Zirkulationssphäre angehörigen Metamorphosen und bleibt durch diese beständige Erneuerung stets dem Produktionsprozess einverleibt. Wie verschieden die Arbeitskraft sich also auch sonst mit Bezug auf die Wertbildung zu den kein fixes Kapital bildenden Bestandteilen des konstanten Kapitals verhält, diese Art des Umschlags ihres Werts hat sie mit ihnen gemein im Gegensatz zum fixen Kapital. Diese Bestandteile des produktiven Kapitals - die in Arbeitskraft und in nicht fixes Kapital bildenden Produktionsmitteln ausgelegten Wertteile desselben - stehn durch diesen ihren gemeinschaftlichen Charakter des Umschlags dem fixen

Kapital als zirkulierendes oder flüssiges Kapital gegenüber.
K., II, p. 165.

- (78) "Der Teil des Kapitals also, der sich in Produktionsmittel, d.h., in Rohmaterial, Hilfsstoffe und Arbeitsmittel umsetzt, verändert seine Wertgrösse nicht im Produktionsprozess. Ich nenne ihn daher konstanten Kapitalteil, oder kürzer konstantes Kapital", K., I, p. 223.
- (79) "Als das Subjekt, über die verschiedenen Phasen dieser Bewegung übergreifende, sich in ihr erhaltende und vervielfältigende Werth, als das Subject dieser Wandlungen, die in einem Zirkellauf - als Spirale sich erweiterndem Zirkel vor sich gehen - ist das Capital Capital circulant. Capital circulant ist daher zunächst keine besondere Form des Capitals, sondern es ist das Capital (...). Nach dieser Seite hin ist daher auch jedes Capital circulierendes Capital", Gr., p. 507. Igualmente en El Capital se lee: "Wir haben überhaupt gesehen, dass der ganze Kapitalwert in beständiger Zirkulation begriffen und in diesem Sinn daher alles Kapital zirkulierendes Kapital ist", II, p. 159.
- (80) "Es ist also nur das produktive Kapital, das sich in fixes und flüssiges spalten kann", K. II, p. 167.
- (81) "Die eigentliche Circulation des Capitals ist noch (...) Circulation between dealers and dealers. Die Circulation between dealers and consumers, identisch mit dem Detailtrade ist ein zweiter Kreis, der nicht in die unmittelbare Circulationssphäre des Capital fällt", Gr., p. 524.
- (82) V. K., II, pp. 394-518.
- (83) Sobre el esbozo de los esquemas de reproducción en los Grundrisse, v. R. ROSDOLSKY, op. cit., pp. 365 y ss. M. DOBB en su artículo ya citado, pone de relieve la importancia de este elemento para el conjunto de la doctrina económica marxista. V. Estudios sobre El Capital, p. 15.

- (84) "Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert", K., I, p. 192. Sobre las connotaciones de este "cambio orgánico con la Naturaleza", v. A. SCHMIDT, El concepto de la naturaleza...., pp. 149 y ss.
- (85) "... der Verwertungsprozess ist nichts als ein über einen gewissen Punkt hinaus verlängerter Wertbildungsprozess. Dauert der letztere nur bis zu dem Punkt, wo der von Kapital gezahlte Wert der Arbeitskraft durch ein neues Äquivalent ersetzt ist, so ist er einfacher Wertbildungsprozess. Dauert der Wertbildungsprozess über diesen Punkt hinaus, so wird er Verwertungsprozess", idem, p. 209.
- (86) "Als Einheit von Arbeitsprozess und Wertbildungsprozess ist der Produktionsprozess Produktionsprozess von Waren; als Einheit von Arbeitsprozess und Verwertungsprozess ist es kapitalistischer Produktionsprozess, kapitalistische Form der Warenproduktion", idem, p. 211.
- (87) Ya en los Grundrisse Marx insiste con reiteración en la diferencia conceptual e histórica entre un modo de producción en el que haya comercialización de excedentes y el modo de producción capitalista. V. Gr., pp. 178 y ss.
- (88) "Der Verwerthungsprocess des Capitals geht durch den und im einfachen Productionsprocess vor sich, dadurch dass die lebendige Arbeit in ihre naturgemässe Beziehung zu ihren materiellen Daseinsmomenten gesetzt wird. Aber so weit sie in diese Beziehung tritt, existirt diese Beziehung nicht für sie selbst, sondern für das Capital; ist sie selbst schon Moment des Capitals", Gr., p. 276.
- (89) "Der Productionsprocess des Capitals erscheint so nicht als Productionsprocess des Capitals, sondern als Productionsprocess schlechthin, und im Unterschied von der Arbeit erscheint das Capital nur in der stofflichen Bestimmtheit von Rohstoff

und Arbeitsinstrument", idem, pp. 222-3

- (90) Marx insiste repetidamente en que es precisamente esta confusión entre el carácter material y el social del capital, la que permite a los economistas considerarlo como una forma económica permanente, V. idem, pp. 218 y ss.
- (91) V. idem, p. 234.
- (92) "lebendige Arbeit", Gr., esp. pp. 212 y ss. La relación entre el "trabajo vivo" y el "trabajo objetivado" (verge¹⁸²ständlichte Arbeit) constituye uno de los núcleos teóricos de los Grundrisse.
- (93) "Die Verwandlung der Arbeit (als lebendiger zweckmässiger Thätigkeit) in Capital ist an sich das Resultat des Austauschs zwischen Capital und Arbeit, insofern sie dem Capitalisten das Eigenthumsrecht auf das Product der Arbeit giebt (und das Commando über dieselbe). Gesetzt wird diese Verwandlung erst im Productionsprocess selbst (...). Die Arbeit selbst ist nur productiv als in das Capital aufgenommen, wo das Capital die Grundlage der Production bildet, und der Capitalist also der Commandeur der Production ist. Die Productivität der Arbeit wird ebenso zur Productivkraft des Capitals (...). Die Arbeit wie sie in Gegensatz zum Capital für sich im Arbeiter existirt, die Arbeit also in ihrem unmittelbaren Dasein getrennt von Capital ist nicht productiv", idem, p. 227.
- (94) "... sobald wir den Productionsprozess unter dem Gesichtspunkt des Verwertungsprozesses betrachteten, die Produktionsmittel verwandelten sich sofort in Mittel zur Einsaugung fremder Arbeit. Es ist nicht mehr der Arbeiter, der die Produktionsmittel anwendet, sondern es sind die Produktionsmittel, die den Arbeiter anwenden. Statt von ihm als stoffliche Elemente seiner produktiven Tätigkeit verzehrt zu werden, verzehren sie ihn als Ferment ihres eignen Lebensprozesses, und der Lebensprozess des Kapitals besteht nur in seiner

Bewegung als sich selbst verwertender Wert", K., I, p. 329.

- (95) Sobre la primacía que "el trabajo objetivado" (condiciones de trabajo, material e instrumentos) obtiene sobre el "trabajo vivo", v. especialmente el análisis del lugar de la maquinaria en el desarrollo de las fuerzas productivas, Gr., pp. 569 y ss.
- (96) "Die Arbeit ist das Ferment, das in es geworfen wird, es nun zur Gährung bringt", idem, p. 218. V. en El Capital una expresión semejante: "Der Kapitalist hat durch den Kauf der Arbeitskraft die Arbeit selbst als lebendigen Gärungsstoff den toten, ihm gleichfalls gehörigen Bildungselementen des Produkts einverleibt", I, p. 200.
- (97) "Die objektiven Bedingungen der Arbeit erhalten subjektive Existenz gegenüber dem lebendigen Arbeitsvermögen - aus dem Capital wird der Capitalist (...) Das Material, das es bearbeitet, ist fremdes Material; ebenso das Instrument fremdes Instrument; seine Arbeit erscheint nur als Accessorium an ihnen als der Substanz und vergegenständlicht sich daher in nicht ihm Gehörigem. Ja die lebendige Arbeit selbst erscheint als fremd gegenüber dem lebendigen Arbeitsvermögen, dessen Arbeit sie ist, dessen eigne Lebensäußerung sie ist, denn sie ist abgetreten an das Capital gegen vergegenständlichte Arbeit, gegen das Product der Arbeit selbst. Das Arbeitsvermögen verhält sich zu ihr als einer fremden, und wenn das Capital es zahlen wollte ohne es arbeiten zu lassen, würde es mit Vergnügen den Handel eingehen. Seine eigne Arbeit ist ihm also ebenso fremd - und sie ist auch ihrer Direction etc. nach - wie das Material und Instrument. Daher ihm denn auch das Product als eine Combination fremden Materials, fremden Instruments und fremder Arbeit - als fremdes Eigenthum erscheint", Gr., pp. 370-1.
- (98) "Eigenthum an vergangner oder objectivirter fremder Arbeit erscheint als einzige Bedingung für fernere Aneignung gegenwärtiger oder lebendiger fremder Arbeit", idem, p. 366.

- (99) "Der Mehrwerth den das Capital am Ende des Productionsprocesses hat - ein Mehrwerth, der als höherer Preis des Products erst in der Circulation realisirt wird (...), heisst dem allgemeinen Begriff des Tauschwerths gemäss ausgedrückt, dass die Product vergegenständlichte Arbeitszeit - oder Quantum Arbeit (...) - grösser ist als die in den ursprünglichen Bestandtheilen des Capitals vorhandne", idem, p. 237.
- (100) "Andererseits ist es klar, dass, wenn der Productionsakt nur die Reproduction des Werths des Capitals ist, nur eine stoffliche, keine ökonomische Veränderung mit ihm vorgegangen wäre, und dass eine solche einfache Erhaltung seines Werths seinem Begriff widerspricht. Es bliebe zwar nicht wie das selbständige Geld ausserhalb der Circulation; sondern nähme die Gestalt verschiedner Waaren an, aber für nichts; es wäre diess ein zweckloser Prozess...", idem, p. 234.
- (101) V. T. I, cap. 4^a de El Capital, en que se analiza extensamente ese proceso de génesis del capital en su primera forma de capital comercial, pp. 161 y ss.
- (102) En los Grundrisse Marx señala: "Diess (la valorización) nun ist nur möglich, wenn die im Arbeitspreiss vergegenständlichte Arbeit kleiner ist als die lebendige Arbeitszeit, die mit ihr gekauft worden ist", p. 238. En El Capital se lee: "Die Veränderung kann also nur entspringen aus ihrem Gebrauchswert als solchem, d.h. aus ihrem Verbrauch. Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehen, müsste unser Geldbesitzer so glücklich sein innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besässe, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor - das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft", I, p. 181. V. R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 300.
- (103) "Dieser Werth als solcher ist Geld. Indess ist diess nur

an sich der Fall; es ist nicht als solches gesetzt; was zunächst gesetzt ist, vorhanden ist, ist eine Waare von einem bestimmten (ideellen) Preise, d.h. die nur ideell als eine bestimmte Geldsumme existiert, und die sich erst im Austausch als solche realisieren soll, also erst wieder in den Process der einfachen Circulation eingehen muss, um als Geld gesetzt zu werden", Gr., p. 315. Más adelante se afirma: "Die Circulation des Capitals ist werthrealisierend, wie die lebendige Arbeit werthschaffend", idem, p. 441.

- (104) Idem, p. 315.
- (105) "Es (das Capital) ändert sich qualitativ in dem Umlauf und die Totalität der Momente seines Umlaufs sind selbst die Momente seiner Production, - seiner Reproduction sowohl wie seiner Neuproduction", idem, p. 418. V. en esp. pp.318-20 y 512-3. Para R. ROSDOLSKY, "...el capital debe ser concebido como un valor que se reproduce, es decir como un proceso", op. cit., p. 221.
- (106) "In der Tat ist die kapitalistische Produktion die Warenproduktion als allgemeine Form der Produktion...", K., II, p. 119.
- (107) "Die Productionsweisen, wo die Circulation nicht immanente, herrschende Bedingung der Production bildet, (haben) natürlich nicht die spezifischen Circulationsbedürfnisse des Capitals und daher auch nicht Herausarbeitung der ökonomischen Formen sowohl, wie der realen Productivkräfte, die ihnen entsprechen. Ursprünglich ging die auf das Capital gegründete Production von der Circulation aus; wir sehen jetzt, wie sie die Circulation als ihre eigne Bedingung setzt und ebenso sehr den Productionsprocess in seiner Unmittelbarkeit als Moment des Circulationsprocesses, wie den Circulationsprocess als eine Phase des Productionsprocesses in seiner Totalität", Gr., p. 440.
- (108) R. de las N., p. 252.

- (109) En los Grundrisse Marx utiliza el término de "trabajo objetivado" para denotar la sustancia del valor que es, precisamente, la de ser trabajo fijado en un producto y separado de la actividad productiva. Desde este punto de vista todos los elementos que intervienen en la vida económica a excepción de la actividad productiva propiamente dicha, son productos del trabajo y por tanto trabajo objetivado. En su expresión material, el capital pertenece también a esta categoría. V. Gr., p. 179, 187, 196, 218-9... etc. Más adelante al prestar mayor atención a la contribución de la naturaleza en la producción de riqueza, el lugar del trabajo queda algo modificado, aunque eso no altere la consideración del valor. Para L. ALTHUSSER esta última consideración es precisamente la que permite evitar la "idealización del trabajo, propia de la economía clásica", V. Lire le Capital, T. II, pp. 39 y ss.
- (110) "Der Wert der Ware aber stellt menschliche Arbeit schlechthin dar, Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt", I, p. 59.
- (111) El concepto de "trabajo abstracto", en cuanto trabajo despojado de su carácter útil y específico, que lo dirigía a un fin determinado, es un concepto clave de la economía marxiana, correlativo del modo de trabajo imperante en el capitalismo. V. Gr., pp. 102-3, 216-8,...; K, I, p. 61, etc: G. della VOLPE insiste en la importancia del descubrimiento de esta categoría para el análisis marxiano y la considera el paradigma del método dialéctico marxista, Crítica..., pp. 27 y ss.
- (112) "Ricardo hat natürlich auch a suspicion* dass der Tauschwerth nicht Werth ausser dem Austausch ist und sich nur als Werth durch den Austausch bewährt", Gr., p. 323.

* en inglés en el original

- (113) Ya he señalado que éste es el punto en que Marx centra su crítica a los economistas clásicos. En los Grundrisse se lee: "Der Witz ist, dass wenn alles Capital vergegenständlichte Arbeit ist, die als Mittel zu neuer Production dient, nicht alle vergegenständlichte Arbeit, die als Mittel zu neuer Production dient, Capital ist. Das Capital wird als Sache gefasst, nicht als Verhältniss", p. 180.
- (114) R. de las N., p. 256.
- (115) "Der Leser erinnert sich, dass die Produktion von Mehrwert oder die Extraktion von Mehrarbeit den spezifischen Inhalt und Zweck der kapitalistischen Produktion bildet, abgesehen vom jedweder aus der Unterordnung der Arbeit unter das Kapital etwa entspringenden Umgestaltung der Produktionsweise selbst", K., I, p. 315.
- (116) "Es (das Capital) ist offenbar so ein Verhältniss und kann nur ein Produktionsverhältniss sein", Gr., p. 415.
- (117) "Das Capital ist wesentlich Capitalist", Ibidem.
- (118) "Als bewusster Träger dieser Bewegung (des Verwertungsprozesses) wird der Geldbesitzer Kapitalist (...). Der objektive Inhalt jener Zirkulation - die Verwertung des Werts - ist sein subjektiver Zweck, und nur soweit wachsende Aneignung des abstrakten Reichtums das allein treibende Motiv seiner Operationen, funktioniert er als Kapitalist oder personifiziertes, mit Willen und Bewusstsein begabtes Kapital", K., I, p. 168.
- (119) Utilizo el término en un sentido desprovisto de toda connotación ética peyorativa para designar esa "situación de absorción de trabajo ajeno" a la que Marx se refiere. V. al respecto M. DOBB, Teoría del valor..., p. 163.
- (120) Innerhalb des Produktionsprozesses entwickelte sich das Kapital zum Kommando über die Arbeit, d.h. über die sich

betätigende Arbeitskraft oder den Arbeiter selbst. Das personifizierte Kapital, der Kapitalist, passt auf, dass der Arbeiter sein Werk ordentlich und mit dem gehörigen Grad von Intensivität vernichte (...) Das Kapital entwickelte sich ferner zu einem Zwangsverhältniss, welches die Arbeiterklasse nötigt, mehr Arbeit zu vernichten, als der enge Umkreis ihrer eignen Lebensbedürfnisse vorschrieb", K., I, p. 328.

- (121) "Das Kapital ist also die Regierungsgewalt über die Arbeit und ihre Produkte. Der Kapitalist besitzt diese Gewalt, nicht seiner persönlichen oder menschlichen Eigenschaften wegen, sondern insofern er Eigenthümer des Kapitals ist. Die kaufende Gewalt seines Kapitals, der nichts widerstehn kann, ist seine Gewalt", O-Ph. M., p. 484.
- (122) "Das Capital im Allgemeinen, im Unterschied von den besondern Capitalien erscheint zwar 1) nur als eine Abstraction, nicht eine willkürliche Abstraction, sondern eine Abstraction, die die differentia specifica des Capitals im Unterschied zu allen andren Formen des Reichthums auffasst - oder Weisen, worin die Production (gesellschaftliche) sich entwickelt. Es sind diess Bestimmungen, die jedem Capital als solchem gemein, oder jede bestimmte Summe von Werthen zum Capital machen(...).
- 2) aber ist das Capital im
- Allgemeinen im Unterschied von den besondern reellen Capitalien selbst eine reelle Existenz (...) das Capital in dieser allgemeinen Form, obgleich einzelnen Capitalisten gehörig, in seiner elementarischen Form als Capital, bildet das Capital das sich in den banks accumulirt". Gr., p. 359. V. al respecto R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 77.
- (123) "La "sociedad natural" es hipostasiada o sustantivada por Smith, convirtiéndose de tal manera en el nuevo sujeto lógico del juicio económico", G. PIETRANERA, "La estructura lógica de El Capital", en Estudios sobre..., p. 43.
- (124) "Capital existirt und kann nur existiren als viele Capitalien

(...) Da der Werth die Grundlage des Capitals bildet, es also nothwendig nur durch Austausch gegen Gegenwerth existirt, stösst es sich nothwendig von sich selbst ab. Ein Universalcapital, ohne fremde Capitalien sich gegenüber, mit denen austauscht (...) ist daher ein Unding", Gr., pp. 326. y 334. V. al respecto R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 71.

- (125) "... ist es (das Capital) der lebendige Widerspruch", Gr., p. 334.
- (126) "Wie also die auf das Capital gegründete Production einerseits die universelle Industrie schafft - d.h. Surplusarbeit, werthschöpfende Arbeit - so andererseits ein System der allgemeinen Exploitation der natürlichen und menschlichen Eigenschaften, ein System der allgemeinen Nützlichkeit, als dessen Träger die Wissenschaft (...) erscheint. So schafft das Capital erst die bürgerliche Gesellschaft und die universelle Aneignung der Natur wie des gesellschaftlichen Zusammenhangs selbst durch die Glieder der Gesellschaft. Hence the great civilising influence of capital; seine Production einer gesellschaftsstufe, gegen die alle führen nur als lokale Entwicklungen der Menschheit und als Naturidolatrie erscheinen", Gr., p. 322.
- (127) A pesar de que Marx en su famosa Kritik des Gothaer Programms (1875) estableció la conocida diferencia entre socialismo y comunismo, voy a prescindir de este aspecto en el planteamiento general de un nuevo modo de producción y de las vías hacia él. Quizá pueda pensarse que esto supone un excesivo reduccionismo, especialmente después de las discusiones habidas a lo largo de este siglo sobre los problemas del llamado periodo de transición, pero pienso que en relación al problema de la libertad, esta distinción no ayuda a aclarar la diferencia entre dos modos de producción (capitalismo y socialismo/comunismo) y por consiguiente la diferencia en el caracter específico de sus respectivas relaciones de producción, sino que por el contrario lo complica.

- (128) "Die grosse geschichtliche Seite des Capitals ist diese Surplusarbeit, überflüssige Arbeit von Standpunkt des bloßen Gebrauchswerths, der bloßen Subsistenz aus zu schaffen, und seine historische Bestimmung ist erfüllt, sobald einerseits die Bedürfnisse so weit entwickelt sind, dass die Surplusarbeit über das Nothwendige hinaus selbst allgemeines Bedürfniss ist, aus den individuellen Bedürfnissen selbst hervorgeht - andererseits die allgemeine Arbeitsamkeit durch die strenge Disciplin des Capitals, wodurch die sich folgenden Geschlechter durchgegangen sind, entwickelt ist als allgemeiner Besitz des neuen Geschlechts - endlich durch die Entwicklung der Productivkräfte der Arbeit, die das Capital in seiner unbeschränkten Bereicherungssucht und den Bedingungen, worin es sie allein realisieren kann beständig voranpeitscht, so weit gediehen ist, dass der Besitz und die Erhaltung des allgemeinen Reichthums einerseits nur eine geringere Arbeitszeit für die ganze Gesellschaft erfordert und die arbeitende Gesellschaft sich wissenschaftlich zu dem Process ihrer fortschreitenden Reproduction, ihrer Reproduction in stets grösserer Fülle verhält; (...) Als das rastlose Streben nach der allgemeinen Form des Reichthums treibt aber das Capital die Arbeit über die Grenzen seiner Naturbedürftigkeit hinaus und schafft so die materiellen Elemente für die Entwicklung der reichen Individualität, die ebenso allseitig in ihrer Production als Consumption ist und deren Arbeit daher auch nicht mehr Arbeit, sondern als volle Entwicklung der Thätigkeit selbst erscheint, in der die Naturnothwendigkeit in ihrer unmittelbaren Form verschwunden ist; weil an die Stelle des Naturbedürfnisses ein geschichtlich erzeugtes getreten ist. Daher ist das Capital productiv; d.h. ein wesentliches Verhältniss für die Entwicklung der gesellschaftlichen Productivkräfte. Es hört erst auf solches zu sein, wo die Entwicklung dieser Productivkräfte selbst an dem Capital selbst eine Schranke findet", Gr., p. 241.
- (129) "Eine Bedingung der auf dem Capital basirten Production ist daher die Production eines stets erweiterten Zirkels der Circulation, sei es dass der Kreis direkt erweitert wird oder dass mehr Punkte in demselben als Productionspunkte

geschaffen werden (...) Die Tendenz den Weltmarkt zu schaffen ist unmittelbar im Begriff des Capitals selbst gegeben", Gr., p. 320. V. al respecto R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 262.

- (130) "Andrerseits die Production von relativem Surpluswerth, d.h. die auf Vermehrung und Entwicklung der Productivkräfte gegründete Production von Surpluswerth, erheischt Production neuer Consumption; dass sich der consumtive Zirkel innerhalb der Circulation ebenso erweitert, wie vorhin der productive Zirkel. Erstens quantitative Erweiterung der bestehenden Consumption; zweitens: Schaffen neuer Bedürfnisse dadurch dass vorhandne in einem grösseren Kreis propagirt werden; drittens: Production neuer Bedürfnisse und Entdeckung und Schöpfung neuer Gebrauchswerthe", Gr., p. 321.
- (131) "Obgleich seiner Natur nach selbst bornirt, strebt es nach universeller Entwicklung der Productivkräfte und wird so die Voraussetzung neuer Productionsweise, die gegründet ist nicht auf die Entwicklung der Productivkräfte, um einen bestimmten Zustand zu reproduciren und höchstens auszuweiten, sondern wo die - freie, ungehemmte, progressive und universelle Entwicklung der Productivkräfte selbst die Voraussetzung der Gesellschaft und daher ihrer Reproduction bildet; wo die einzige Voraussetzung das Hinausgehn über den Ausgangspunkt", Gr., p. 438.
- (132) "... die Cultur aller Eigenschaften des gesellschaftlichen Menschen und Production desselben als möglichst Bedürfnissreichen, weil Eigenschafts- und Beziehungsreichen - seine Production als möglichst totales und universelles Gesellschaftsproduct - (denn um nach vielen Seiten hin zu geniessen, muss, er genussfähig, also zu einen hohen Grad cultivirt sein) ist ebenso eine Bedingung der auf das Capital gegründeten Production", idem, p. 322. V. G. MARKUS, Marxismo..., p. 84.
- (133) V. pp. 407 y ss.
- (134) V. El Capital, T. I, cap. 24^a, pp. 741 y ss.

- (135) V. esp. el apartado Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehen, Gr., pp. 378-415. Según R. ROSDOLSKY "el modo de producción capitalista supone una serie de transtornos históricos, sólo en virtud de los cuales se destruyeron las diversas formas en las que aún se hallaba vinculado el productor con los medios de producción", op. cit., p. 311.
- (136) Marx insiste repetidamente en esta idea, por ej. cuando dice: In dem Begriff des freien Arbeiters liegt schon dass er Pauper ist...", Gr., p. 492. En El Capital se lee: "Zur Verwandlung von Geld in Kapital muss der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, dass er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, dass er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen", I, p. 183.
- (137) "Solche historische Auflösungsprozesse sind sowohl Auflösung der Hörigkeitsverhältnisse, die den Arbeiter am Grund und Boden und den Herrn des Grund und Bodens fesseln, aber sein Eigenthum an Lebensmitteln faktisch voraussetzen - dieses ist in Wahrheit sein Ablösungsprozess von der Erde (...) Auflösung der Zunftverhältnisse, die sein Eigenthum an dem Arbeitsinstrument voraussetzen und die Arbeit selbst, als handwerksmässige, bestimmte Geschicklichkeit, als Eigenthum (nicht nur Quelle desselben); ebenso Auflösung der Clientelverhältnisse in den verschiedenen Formen, worin Nicht-Eigenthümer als Mitconsumenten der Surplusproducte im Gefolge ihrer Herren erscheinen und als Aequivalente die Livree ihres Herren tragen, an seinen Fehden theilnehmen, persönliche Dienstleistungen thun, eingeübete oder reale, etc..., idem, p. 405.
- (138) "Diese ursprüngliche Akkumulation spielt in der politischen Ökonomie ungefähr dieselbe Rolle wie der Sündenfall in der Theologie (...) In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die grosse Rolle. In der sanften politischen Ökonomie herrschte von jeher die Idylle. Recht und "Arbeit" waren von jeher die

einziges Bereicherungsmittel", K., I, p. 742.

- (139) Aunque con el desplazamiento de acentos indicado anteriormente, tanto los Grundrisse como El Capital, admiten una serie de variables, condicionantes del paso del feudalismo al capitalismo y explicativas de esa primera acumulación. V. por ej. Gr., p. 368.
- (140) "Die öffentliche Schuld wird einer der energischsten Hebel der ursprünglichen Akkumulation", K., I, p. 782.
- (141) "Wenn gesagt wird, dass das Capital "aufgehäufte (realisirte) Arbeit (eigentlich vergegenständlichte Arbeit ist)"...., Gr., p. 179; En los Manuscritos el propio Marx había utilizado el término "aufgespeicherte Arbeit", p. 484.
- (142) "Was uns zunächst hier angeht, ist diess: der Auflösungsprocess, der eine Masse Individuen einer Nation etc. in freie Lohnarbeiter, - nur durch ihre Eigenthumslosigkeit zur Arbeit und zum Verkauf ihrer Arbeit gezwungene Individuen - - verwandelt, unterstellt auf der andren Seite, nicht dass die bisherigen Einkommensquellen und zum Theil Eigenthumsbedingungen dieser Individuen verschwunden sind, sondern umgekehrt dass nur ihre Verwendung eine andre geworden, die Art ihres Daseins sich verwandelt hat, als freier Fonds in andre Hände übergegangen oder auch zum Theil in denselben geblieben ist", Gr., p. 405.
- (143) "Diese Trennung, einmal vorausgesetzt, kann der Productionsprocess sie nur neu produciren, reproduciren und auf grösserer Stufenleiter reproduciren", idem, p. 370.
- (144) V. Gr., pp. 365 y ss. Igualmente R. ROSDOLSKY, op. cit., pp. 299-300.
- (145) "Insofern ein Surpluscapital I geschaffen wurde durch einfachen Austausch zwischen vergegenständlichter Arbeit und dem lebendigen Arbeitsvermögen - ein Austausch ganz gegründet auf die Gesetze des Austauschs von Equivalenten als geschätzt durch die in ihnen enthaltne Quantität Arbeit oder

Arbeitszeit - und sofern dieser Austausch juristisch ausgedrückt nichts voraussetzte als das Eigenthumsrecht eines Jeden an seinen eignen Producten und die freie Disposition über sie - insofern aber Verhältniss von Surpluscapital II zu I Consequenz daher dieses ersten Verhältnisses - sehen wir, dass dialektisch umschlägt durch eine sonderbare Consequenz, das Eigenthumsrecht auf Seiten des Capitals in das Recht auf fremdes Product oder in das Eigenthumsrecht auf fremde Arbeit, das Recht sich fremde Arbeit ohne Equivalent anzueignen, und auf Seiten des Arbeitsvermögens in die Pflicht sich zu seiner eignen Arbeit oder seinem eignen Product als fremden Eigenthum zu verhalten", Gr., pp. 366-7. En el cap. 22 del T. I de El Capital, Marx retoma y amplía esta misma formulación. V. al respecto R. ROSDOLSKY, op. cit., pp. 43 y ss. Por otra parte esa dislocación de la ley de apropiación explica que el pretendido "derecho natural a los productos del trabajo propio" no sea para Marx más que una prueba del desconocimiento de las leyes del capitalismo. V. M. DOBB, Teoría del valor..., p. 156.

- (146) "Als reine Ideen sind sie bloß idealisirte Ausdrücke desselben", Gr., p. 168.
- (147) "Nella storia dello sviluppo capitalistico vive una regola di libertà: è il funzionamento della legge del valore...", A. NEGRI, La forma Stato, pp. 18-9.
- (148) "Wenn also die ökonomische Form, der Austausch, nach allen Seiten hin die Gleichheit der Subjekte setzt, so der Inhalt, der Stoff, individueller sowohl wie sachlicher, der zum Austausch treibt, die Freiheit. Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respectirt im Austausch, der auf Tauschwerthen beruht, sondern der Austausch von Tauschwerthen ist, die productive, reale Basis aller Gleichheit und Freiheit", ibidem. R. ROSDOLSKY comenta este texto con las siguientes palabras: "No es casual, pues, que las ideas propias de la producción mercantil desarrollada que se resumen en la "trinidad constituida por la propiedad, la libertad y la igualdad" hayan sido

formuladas "teóricamente sobre aquella base", por los "economistas italianos, ingleses y franceses de los siglos XVII y XVIII" quienes de este modo sólo anticiparon la realización de esa trinidad en la sociedad burguesa moderna. Muy lejos de expresar cualesquiera rasgos característicos y eternos de la naturaleza humana, estas ideas sólo son, por el contrario, reflejos del proceso de intercambio capitalista que constituye su base real", op. cit., p. 217.

- (149) "Die Sphäre der Zirculation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit!. Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen, einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu thun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältniss bringt, ist die ihrer Eignenutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, in Folge einer allpfristigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzes, des Gesamtinteresses", I, p.190.
- (150) En El Capital Marx señalará la importancia de la cooperación como fuerza social absorbida por el capital que constituye la base de la gran industria. V. I, cap. 11, pp. 341-355. Por otra parte algunos comentaristas señalan que la cooperación es aquella nueva fuerza productiva que, surgida en el seno del capitalismo, prefigura ya el modo de producción futuro. V. R. ROSDOLSKY, op. cit., pp. 271 y ss; F. MEHRING, op. cit., p. 335.
- (151) I, pp. 258 y ss.

- (152) "Nicht die Individuen sind frei gesetzt in der freien Concurrenz, sondern das Capital ist frei gesetzt", Gr., 533. Ya en el Discurso sobre el librecambio (Rede über die Frage des Freihandels, 1848) Marx había dicho: "Was ist also unter dem heutigen Gesellschaftszustand der Freihandel?. Die Freiheit des Capitals", MEW, 4, p. 455.
- (153) "Die freie Concurrenz ist die reelle Entwicklung des Capitals. Durch sie wird als äusserliche Nothwendigkeit für das einzelne Capital gesetzt, was der Natur des Capitals entspricht, (der) auf das Capital gegründeten Productionsweise, was dem Begriff des Capitals entspricht. Der wechselseitige Zwang, den in ihr die Capitalien auf einander, auf die Arbeit etc. ausüben (...) ist die freie, zugleich reale Entwicklung des Reichthums als Capital", Gr., p. 534.
- (154) "De esta manera precisamente, la circulación de las mercancías se revela como la realización de la libertad y la independencia de los propietarios de mercancías", R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 212.
- (155) "... y olvidan por otra parte que la esfera de la circulación de mercancías sólo representa la superficie de la sociedad burguesa, debajo de la cual, empero, "en la profundidad ocurren procesos enteramente diferentes", los cuales producen "otras relaciones económicas de estos individuos, más complejas y más o menos en conflicto con su libertad y su independencia", idem, p. 216.
- (156) Gr., p. 556. En El Capital Marx señala: "Man muss gestehn, dass unser Arbeiter anders aus dem Productionsprozess herauskommt, als er in ihn eintrat. Auf dem Markt trat er als Besitzer der Ware "Arbeitskraft" andren Warenbesitzern gegenüber, Warenbesitzer dem Warenbesitzer. Der Kontrakt, wodurch er dem Kapitalisten seine Arbeitskraft verkaufte, bewies sozusagen schwarz auf weiss, dass er frei über sich selbst verfügt. Nach geschlossenem Handel wird entdeckt dass er "kein freier Agent" war, dass die Zeit, wofür es ihm freisteht, seine Arbeitskraft zu verkaufen, die Zeit ist, wofür er gezwungen

ist, sie zu verkaufen, dass in der Tat sein Langer nicht loslässt "solange noch ein Muskel, eine Sehne, ein Tropfen Bluts auszubeuten". Zum "Schutz" gegen die Schlange ihrer Quälen, müssen die Arbeiter ihre Köpfe zusammenrotten, und als Klasse ein Staatsgesetz erzwingen, ein Übermächtiges gesellschaftliche Hindernis, das sie selbst verhindert, durch freiwilligen Kontrakt mit dem Kapital sich und ihr Geschlecht in Tod und Sklaverei zu verkaufen. An die Stelle des punkrolen Katalogs der "unveräußerlichen Menschenrechte" tritt die bescheidne Magna Charta eines gesetzlich beschränkten Arbeitstages"...., I, p. 320.

- (157) En El Capital Marx añade a este elemento la coacción que supusieron las leyes de represión del vagabundaje para imponer la disciplina laboral, I, pp. 761 y ss.
- (158) Para I. MESZAROS "... la libertad de vínculos políticos y restricciones de cierto tipo era una condición elemental del nuevo desarrollo social: tanto en el sentido de hacer libres a todos los hombres para volverlos capaces de entrar en relaciones contractuales, como por lo que respecta a la enajenabilidad de la tierra" y la legimidad de la ganancia sin la "enajenación del capital", op. cit., p. 146.
- (159) "Wenn gesellschaftliche Verhältnisse betrachtet werden, die ein unentwickeltes System des Austauschs, der Tauschwerthe und des Geldes erzeugen, oder denen ein unentwickelter Grad derselben entspricht, so ist es von vornherein klar, dass die Individuen, obgleich ihre Verhältnisse persönlicher erscheinen, nur als Individuen in einer Bestimmtheit in Beziehung zu einander treten, als Feudalherr und Vasall (...). Im Geldverhältnisse, im entwickelten Austauschsystem (und dieser Schein verführt die Democratie) sind in der That die Bände der persönlichen Abhängigkeit gesprengt, zerrissen, Blutunterschiede, Bildungsunterschiede... (...); und die Individuen scheinen unabhängig (diese Unabhängigkeit, die überhaupt blos eine Illusion ist und richtiger Gleichgültigkeit - im Sinn der Indifferenz - hiesse) frei auf einander zu stossen und in dieser Freiheit auszutauschen; (...) Die

Bestimmtheit, die im ersten Fall als eine persönliche Beschränkung des Individuums durch ein andres, erscheint im letzteren ausgebildet als eine sachliche Beschränkung des Individuums durch von ihm unabhängige und in sich selbst ruhende Verhältnisse (...) Diese sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse im Gegensatz zu den persönlichen erscheinen auch so (das sachliche Abhängigkeitsverhältniss ist nichts als die den scheinbar unabhängigen Individuen selbständig gegenüber tretenden gesellschaftlichen Beziehungen, d.h. ihre ihnen selbst gegenüber verselbständigten wechselseitigen Produktionsbeziehungen), dass die Individuen nun von Abstractionen beherrscht werden, während sie früher von einander abhingen", Gr., pp. 95-6.

- (160) I. MESZAROS da una gran importancia a la sustitución de la dependencia personal (política) por la dependencia económica: "Cuanto más (...) pierde la vieja política su poder mediador, deja esta función al dinero. O para decirlo de otra manera: cuando más toma el dinero la función mediadora de la política, más evidente resulta la escisión entre propiedad y trabajo y más disminuye el poder y el alcance de la política directa", op. cit., p. 129.
- (161) "... sicher ist dieser sachliche Zusammenhang ihrer Zusammenhangslosigkeit vorzuziehen oder einem auf Bluturenge Natur und Herrschafts- und Knechtschafts (verhältnisse) gegründet(en) nur lokalen Zusammenhang", Gr., p. 94.
- (162) "Es ist ebenso sicher, dass die Individuen sich ihre eignen gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht unterordnen können, bevor sie dieselben geschaffen haben", ibidem.
- (163) "Die universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Controlle unterworfen sind, sind kein Product der Natur, sondern der Geschichte. Der Grad und die Universalität der Entwicklung der Vermögen, worin diese Individualität möglich wird, setzt eben die Production auf der Basis der Tauschwerthe voraus,

die mit der Allgemeinheit der Entfremdung des Individuums von sich und von andren, aber auch die Allgemeinheit und Allseitigkeit seiner Beziehungen und Fähigkeiten erst produziert", ibidem.

- (164) "... einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben", K., I, p. 92.
- (165) Algunos autores centran el valor revolucionario del comunismo precisamente en el establecimiento de esa nueva forma de comunidad o única comunidad real (no regida por el azar). V. G. della VOLPE, La libertad comunista, p. 79, o A. CORNU, quien critica la parcialidad que representa una visión del comunismo que sólo tenga en cuenta su supresión de la propiedad privada, op. cit., T. II, p. 242. V. las primeras formulaciones de lo que Marx y Engels entendieron por comunismo en D. I., pp. 68 y ss.
- (166) "Daher andererseits die Abgeschmacktheit die freie Concurrenz als die letzte Entwicklung der menschlichen Freiheit zu betrachten; und Negation der freien Concurrenz = Negation individueller Freiheit und auf individueller Freiheit gegründeter gesellschaftlicher Produktion (...). Diese Art individueller Freiheit ist daher zugleich die völlige Aufhebung aller individuellen Freiheit und die völlige Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von sächlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen - von den sich beziehenden Individuen selbst unabhängigen Sachen annehmen", Gr., pp. 534-7.
- (167) Gr., pp. 96 y 184.
- (168) "Die Circulation ist die Bewegung worin die allgemeine Entäußerung als allgemeine Aneignung und die allgemeine Aneignung als allgemeine Entäußerung erscheint. So sehr nun das Ganze dieser Bewegung als gesellschaftlicher Process erscheint, und so sehr die einzelnen Momente dieser Bewegung

von bewussten Willen und besondern Zwecken der Individuen ausgehn, so sehr erscheint die Totalität des Processes als ein objectiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewussten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewusstsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumirt wird. Ihr eignes Aufeinanderstossen producirt ihnen eine über ihnen stehende, fremde gesellschaftliche Macht; ihre Wechselwirkung als von ihnen unabhängigen Process und Gewalt. Die Circulation, weil eine Totalität des gesellschaftlichen Processes, ist auch die erste Form, worin nicht nur (...) das gesellschaftliche Verhältniss als etwas von den Individuen Unabhängiges erscheint, sondern das Ganze der gesellschaftlichen Bewegung selbst. Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen auf einander als verselbständigte Macht über die Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist nothwendiges Resultat dessen dass der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist", Gr., p. 126.

- (169) Según A. HELLER sólo desde este punto de vista puede considerarse que la riqueza tiene para Marx un contenido axiológico, Hipótesis..., p. 64.
- (170) "El hombre no deviene realmente individuo sino en el curso de la evolución histórica y precisamente por el hecho de que esa evolución a través del tráfico cada vez más universal - principalmente a través del intercambio - disuelve aquellas pequeñas comunidades que parecían, por así decirlo, presupuestos naturales de la vida individual, dato previamente dado e inmutable". G. MARKUS, Marxismo..., p. 33.
- (171) "La misma alienación no es sino esta discrepancia en la cual la evolución histórica de la humanidad discrepa de la evolución de los individuos, y el efecto autoconfigurador, auto-desarrollador de la actividad humana, aparece sólo en el plano social global y no como factor configurador del individuo, desarrollador de la personalidad, en la actividad del individuo mismo", idem, p. 61.

- (172) "... la libertad burguesa, muy lejos de representar la "encarnación de la libertad en general", es, antes bien, el producto más originariamente exclusivo del modo de producción capitalista, por lo cual comparte todas las limitaciones de éste. Pues, liberados de sus barreras anteriores, en el capitalismo los hombres fueron sometidos a una nueva atadura, al dominio objetivo de sus propias relaciones de producción, que los excedían en estatura, al ciego poder de la competencia y de la casualidad, de modo que se tornaron más libres en un aspecto y menos libres en otro", R. ROSDOLSKY, op. cit., p. 462.
- (173) Sobre el valor del concepto de asociación como principio político general de una economía socialista, v. I. MESZAROS, op. cit., p. 120
- (174) "Dass aber diese Überwindung von Hindernissen an sich Bethätigung der Freiheit - und dass ferner die äusseren Zwecke den Schein bloss äusserer Naturnothwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden - also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjects, daher reale Freiheit, deren Action eben die Arbeit (ist)", Gr., p. 499. Ver el comentario de I. MESZAROS: "Puesto que el trabajo sólo es disfrute y por lo tanto autorealización, como necesidad positiva, como necesidad interna, la realización humana es inseparable de la aparición de esta necesidad positiva. Así pues, la libertad es la realización del objetivo propio del hombre: la autorealización del ejercicio autodeterminado y no impedido externamente de los poderes humanos, op. cit., p. 175.
- (175) Ya en la Ideología alemana Marx había dicho: "Innerhalb der kommunistischen Gesellschaft, der einzigen worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist, ist sie bedingt eben durch den Zusammenhang der Individuen, ein Zusammenhang derteils in den ökonomischen Voraussetzungen besteht, teils in der notwendigen Solidarität, der freien Entwicklung aller, und endlich in der universellen Betätigungsweise der Individuen auf der Basis der vorhandenen

produktivkräfte", D. I., pp. 424-5. Posteriormente y a partir de la experiencia de la Comuna (1871), Marx teorizó con mayor detalle sobre las formas concretas de funcionamiento de esta sociedad: gobierno por delegados, revocabilidad de los cargos, eliminación de los "funcionarios", etc.

- (176) "Die Arbeit der materiellen Production kann diesen Character nur erhalten, dadurch dass: 1) ihr gesellschaftlicher Character gesetzt ist, 2) dass sie wissenschaftlichen Characters, zugleich allgemeine Arbeit ist, nicht Anstrengung des Menschen als bestimmt dressirter Naturkraft, sondern als Subject das in dem Productionsprocess nicht im bloß natürlichen naturwüchsiger Form, sondern als alle Naturkräfte regelnde Thätigkeit erscheint", Gr., p. 499.
- (177) "Der wirkliche Reichtum der Gesellschaft und die Möglichkeit beständiger Erweiterung ihres Reproduktionsprocesses hängt also nicht ab von der Länge der Mehrarbeit, sondern von ihrer Produktivität und von den mehr oder minder reichhaltigen Produktionsbedingungen, worin sie sich vollzieht. Das Reich der Freiheit beginnt in der That erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, weil die Bedürfnisse aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Recht der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die

menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenen Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann", K., III, p. 828. Algunos autores plantean la posibilidad de un aumento casi ilimitado de la productividad que cambiaría radicalmente el carácter del trabajo, tendiendo a eliminar la diferencia entre trabajo necesario y tiempo libre. V. A. SCHAFF, La alienación..., pp. 150 y ss.; H. MARCUSE, El hombre unidimensional.

- (178) V. el comentario al respecto de A. SCHMIDT, El concepto..., pp. 164 y ss.
- (179) Según I. MESZAROS, "1- La libertad del hombre de la necesidad natural debe seguir siendo siempre un logro relativo, sin importar el grado que pueda alcanzar. 2- Por implicación, los poderes esenciales del hombre sólo pueden ser ejercidos en la medida en que lo hace posible la mayor o menor extensión de las limitaciones impuestas por el grado de libertad humana dado, en relación con la naturaleza", op.cit., p. 145
- (180) Ya en los Grundrisse Marx había planteado que toda economía, incluso la socialista, debía partir del ahorro y la distribución del tiempo de trabajo, creando tiempo libre, lo cual por sí mismo, suponía un aumento de la productividad. V. Gr., pp. 104, 589, etc. En El Capital se lee: "Die Sache reduziert sich einfach darauf, dass die Gesellschaft im voraus berechnen muss, wieviel Arbeit, Produktionsmittel und Lebensmittel sie ohne irgendwelchem Abbruch auf Geschäftszweige verwenden kann...", II, pp. 316-7.
- (181) A. SCHAFF, La alienación..., esp. cap. 4º, pp. 276-340; H. MARCUSE, Marx y el trabajo..., p. 27.
- (182) Como por ej. para G. della VOLPE para quien la "auténtica libertad y su realización" no es posible más que en el socialismo. V. Rousseau y Marx, La libertad comunista, etc.
- (183) Para I. MESZAROS, "el problema de la libertad debe ser discutido en una relación triple:

- 1) El grado de libertad frente a la necesidad natural, conseguido por una etapa dada del desarrollo humano...
- 2) ...¿ cómo se distribuye la cantidad de libertad obtenida en el sentido 1 entre los diversos grupos?. La libertad en este sentido esencialmente negativo, contrapuesto al carácter positivo del sentido 1 no se refiere directamente a la relación entre el hombre y la naturaleza, sino a la que hay entre hombre y hombre. Es la libertad frente al poder de interferir de los demás hombres.
- 3) la tercera relación concierne a la "libertad para ejercer los poderes esenciales del hombre".

op. cit., p. 143.

- (184) Creo que éste es el sentido de aquella famosa frase de El Capital: "Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation. Es ist Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ara: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel"† I, p. 791.
- (185) Ya me he referido a G. della VOLPE, como el principal defensor de esta tesis. Entre otros G. BUENO parece también compartirla. V. Ensayo sobre las categorías de la economía política.
- (186) "la idea de la realización libre y universal de la felicidad individual, per contra, denotaba un materialismo afirmativo, es decir una afirmación de la satisfacción material del hombre", H. MARCUSE, Marx..., p. 50.

* Subrayado mío

- (187) Recuérdese la mordacidad de Marx en la Kritik des Gothaer Programms frente a la reivindicación de un Estado libre.
- (188) V. al respecto la referencia de A. SCHMIDT a la "interpretación blochiana de Marx y a los caracteres utópicos de su famoso "intercambio orgánico con la naturaleza", op. cit., pp. 179 y ss.

755/6

BIBLIOGRAFIA

B I B L I O G R A F I A

NOTA PREVIA.-

La presente relación bibliográfica no pretende ser en modo alguno exhaustiva, ni siquiera pretende proporcionar una guía bibliográfica para el estudio del marxismo, sino que se limita a reflejar las obras y estudios que han resultado de mayor importancia para la redacción de este trabajo. Se trata pues fundamentalmente de una relación de la bibliografía utilizada, que sí lo ha sido, es porque se trata de obras fundamentales o de estudios que ofrecían algún interés particular en relación con el tema analizado. La amplitud temática del trabajo explica por otra parte, la diversidad de la bibliografía utilizada.

Asimismo espero que esto justifique ciertas lagunas, algunas de notable importancia, como por ejemplo la ausencia de las obras pertenecientes al área anglosajona, ausencia debida a dificultades idiomáticas. Inversamente eso mismo explica la presencia de ciertas obras, cuyo contenido no es quizá excepcional, pero que han resultado para mí de un gran interés, debido a su temática o a la perspectiva adoptada.

A) FUENTES

1) Ediciones de Marx y Engels

MARX Karl - ENGELS Friedrich, Historisch-Kritische Gesamtausgabe (MEGA). Frankfurt/Berlín/Moscú, 1927-1935. 12 Volúmenes incompletos. Editada por D. RIAZANOV. Hay reimpresión en Glashütten im Taunus, D. Auvermann, 1970.

MARX Karl - ENGELS Friedrich, Werke (MEW). Berlín, Dietz, 1957-1968. 39 Volúmenes y 2 volúmenes suplementarios (Ergänzungsband I y II) que contienen escritos anteriores a 1845.

MARX Karl - ENGELS Friedrich, Gesamtausgabe (N.MEGA). Berlín, Dietz, 1975 y ss. Editada por el Instituto de marxismo-leninismo del Comité Central del P.C.U.S. y el Instituto de marxismo-leninismo del Comité Central del S.E.D. Volúmenes aparecidos:

- Vol. I, 1.- Obras hasta Marzo de 1843. (1975)
- Vol. I, 10.- Obras de Julio de 1849 a Junio de 1851. (1977)
- Vol. II, 1,1.- Manuskripte 1857-8. 1a Parte. (1976)
- Vol. II, 1,2.- Manuskripte 1857-8. 2a Parte. (1981)
- Vol. II, 3,1.- Manuskript 1861-3. 1a Parte. (1976)
- Vol. II, 3,2.- Manuskript 1861-3. 2a Parte. (1977)
- Vol. II, 3,4.- Manuskript 1861-3. 4a Parte. (1979)
- Vol. II, 3,5.- Manuskript 1861-3. 5a Parte. (1980)
- Vol. III, 1.- Correspondencia hasta Abril de 1846. (1975)
- Vol. III, 2.- Correspondencia de Mayo de 1846 a Diciembre de 1848. (1979)
- Vol. IV, 1.- Cuadernos de estudio y noticias hasta 1842. (1976).

En castellano es digna de notar la edición dirigida por M. SACRISTAN, titulada MARX K.-ENGELS F. Obras (OME), Barcelona, Crítica, 1976 y ss., actualmente en curso de publicación.

2) Obras de otros pensadores:

WOLFF, Chr.:

Gesammelte Schriften, hrgb. von J. École, J.E. Hofmann, M. Thomann y H.W. Arndt. Hildesheim, Olms V., 1968 y ss. En curso de publicación.

KANT, I.:

Kants Werke (Akademie-Textausgabe.- Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften). Berlín, W. de Gruyter, 1968. 8 Volúmenes y 2 volúmenes de notas.

FICHTE, J.G.:

Gesamtausgabe. Ed. de la Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrgb. von R. Lauth y H. Jacob. Stuttgart, Fromann V., 1965 y ss. En curso de publicación.

Las obras que todavía no han aparecido en esta edición han sido citadas por:

Fichtes Werke, hrgb. von I.H. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, 1971. 11 Volúmenes.

HEGEL, G.W.F.:

Werke (Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe). Frankfurt, Suhrkamp, 1971. 20 volúmenes y un índice.

HEGEL, G.W.F.:

Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bände, hrgb. von H. Glockner. Stuttgart, Frommann V., 1928 y ss.

HEGEL, G.W.F.:

Gesammelte Werke, hrgb. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft y editada a partir de 1975 por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg, F. Meiner, 1968 y ss. Edición incompleta.

HEGEL, G.W.F.:

Phänomenologie des Geistes, hrsgb. von J. Hoffmeister. Hamburg, F. Meiner V., 1952 (6a).

Wissenschaft der Logik, hrsgb. von G. Lasson. Hamburg, F. Meiner V., 1967. 2 Volúmenes.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), hrsgb. von F. Nicolai und O. Pöggeler. Hamburg, F. Meiner, 1969 (7a).

Die Vernunft in der Geschichte, hrsgb. von J. Hoffmeister. Hamburg, F. Meiner, 1970 (5a rev.).

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsgb. von G. Lasson. Hamburg, F. Meiner, 1968 (2a rev.). 3 Volúmenes.

Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), hrsgb. von K.H. Ilting. Stuttgart, Frommann, 1974. 4 Volúmenes. En curso de publicación.

FEUERBACH, L.:

Sämtliche Werke, hrsgb. von W. Bolin y F. Jodl. Stuttgart, Frommann, 1960 (2a). 12 Volúmenes.

BLOCH, E.:

Gesamtausgabe in 16 Bänden (text- und seitenidentisch mit E. Bloch Gesamtausgabe). Frankfurt, Suhrkamp, 1977. 16 Volúmenes.

ADORNO, Th. W.:

Gesammelte Schriften. Frankfurt, Suhrkamp, 1970 y ss. 20 Volúmenes.

B. ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

ADLER, M:

Kant und der Marxismus. Berlín, 1925. Reimp. Aalen, Scientia V., 1975. Con una Introducción de N. Leser.

ADORNO, Th. W.:

Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften, T. 5. (Hay traducción castellana en Madrid, Taurus, 1970).

Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, T. 6. (Hay traducción castellana en Madrid, Taurus, 1975).

Soziologie und empirische Forschung, recogido en Gesammelte Schriften, T. 8, pp. 200 y ss. (Hay versión castellana en Sociológica, Madrid, Taurus, 1969, pp. 213-229).

ADORNO, Th. W.:

La disputa del positivismo en la sociología alemana. Barcelona, Grijalbo, 1973.

ALBIAC, G.

De la añoranza del poder o consolación de la filosofía, Madrid, Hiperión, 1979.

ALTHUSSER, L.:

Pour Marx. París, Maspero, 1965. (Hay traducción castellana con el título La revolución teórica de Marx, México, S. XXI, 1968).

Réponse a John Lewis. París, Maspero, 1973.

Eléments d'auto-critique. París, Hachette, 1974.

Sobre la relación de Marx con Hegel, en D'KONDT, J., Hegel y el pensamiento moderno, pp. 93 - 120.

ALTHUSSER, L. y BALIBAR E.:

Lire le Capital (Vol. I y II). París, Maspero, 1971 (2a)
(Los textos de la 1a ed. correspondientes a Rancière,
Establet y Macherey respectivamente fueron suprimidos por
el propio Althusser y publicados posteriormente por sepa-
rado como volúmenes III y IV). (Hay traducción española
de los dos primeros volúmenes en México, S.XXI, 1977,
14a).

ALTHUSSER, L. y BADIOU A.:

Materialismo histórico y materialismo dialéctico. Córdo-
ba (Argentina), Cuadernos de Pas. y Pres., n° 8, 1975
(5a).

ALTHUSSER, L. y otros:

Polémica sobre marxismo y humanismo. México, S.XXI,
1968.

AMENGUAL, G.:

Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach.
Barcelona, Laia, 1980.

ANDERSON, P.:

Consideraciones sobre el marxismo occidental. Madrid, S.
XXI, 1979.

ANDREAS, B.:

Documents constitutifs de la Ligue des Communistes (1847)
París, Aubier, 1972.

BAHRO, R.:

La alternativa. Madrid, Alianza, 1980 (2a).

Je continuerai mon chemin. París, Maspero, 1979.

BALIBAR, E.:

Cinco ensayos de materialismo histórico. Barcelona, Laia,
1976.

- BALIBAR, E. y otros:
Marx et sa critique de la politique. París, Maspero,
1979.
- BANFI, R. :
Un pseudo-problema: la teoría del valor trabajo como base de los precios de equilibrio, contenido en DOBB, M., Estudios sobre El Capital, pp. 139-183.
- BARION, J. :
Hegel und die marxistische Staatslehre. Bonn, Bouvier,
1970.
- BAUER, B. :
Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen, contenido en K. LÖWITH, Die hegelsche Lihke pp. 140 y ss.

Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-6. Charlottenburg, 1847. Reimpr. Aalen, Scientia V., 1964.

Feldzüge der reinen Kritik (antología, seguida de un epílogo a cargo de H.M. Sass). Frankfurt, Suhrkamp, 1968.
- BENOIT, F.P. :
Les idéologies politiques modernes (Le temps de Hegel)
París, P.U.F., 1980.
- BERMUDO, J.M. :
El concepto de praxis en el joven Marx. Barcelona, Península, 1975.
- BEYER, W.R. :
Hegels ungenügendes Fichte-Bild, en Wissen und Gewissen,
Berlín, 1962, pp. 241-277.
- BLOCH, E. :
Geist der Utopie, Gesamtausgabe, T.3. Frankfurt, Suhrkamp,
1977 (2a).

Keim und Grundlinie. Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach (1953). Reelaborado en el cap. 19 de Das Prinzip Hoffnung. T.I, pp. 288 y ss.

Marx und die bürgerlichen Menschenrechte (1953). Recogido en Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz, Gesamtausgabe T.11, pp. 342-350.

Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe, T. 6. (Hay traducción castellana de F. González Vicens en Madrid Aguilar, 1980).

Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe, T. 5. 3 Volúmenes. (Hay traducción castellana de F. González Vicens, Madrid, Aguilar, 1977. 3 Volúmenes).

Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe, T. 8 (Hay traducción castellana con el título El pensamiento de Hegel, México, F.C.E., 1949).

El Marx estudiante, contenido en Karl Marx: 1818-1968, pp. 22-27.

El hombre del realismo utópico, Inédito, recogido en GOMEZ CAFFARENA, J., En favor de Bloch, pp. 121-142.

BOBBIO, N.:

Da Hobbes a Marx. Nápoles, Morano, 1965.

Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuele Kant, ed. a cargo de G. Sciorati. Torino, G. Giappichelli, 1969 (2a).

Giusnaturalismo e positivismo giuridico. Milán, ed. di Comunità, 1977 (3a).

Il diritto naturale nel secolo XVIII. Torino, G. Giappichelli, 1947.

Hobbes e il giusnaturalismo, contenido en Da Hobbes a Marx, pp. 51 - 74.

Leibniz e Pufendorf, contenido en Idem, pp. 129-145.

Studi lockiani, contenido en Idem, pp. 75-128.

BOTTIGELLI, E.:

Génèse du socialisme scientifique. Paris, ed. Sociales, 1967.

BOURGEOIS, B.:

El pensamiento político de Hegel. Buenos Aires. Amorrortu, 1972.

BUENO, G.:

Ensayo sobre las categorías de la economía política. Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972.

BUJARIN, N.:

Teoría del materialismo histórico. Madrid, S.XXI, 1974 (2a).

BUSCH, W.:

Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants (1762-1780). Berlín, W. de Gruyter, 1979.

CASSIRER, E.:

Kant.- Vida y doctrina. México, FCE, 1978 (3a reimpr.).

CERRONI, U.:

Kant e la fondazione della categoria giuridica. Milano, Giuffrè, 1972.

Marx e il diritto moderno. Roma, 1973.

Società civile e Stato politico in Hegel. Bari, De Donato, 1974.

La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho público, en Marx, el Derecho y el Estado, pp. 17-48.

- CERRONI, U. y otros:
Marx.- El Derecho y el Estado. Barcelona, Oikos-Tau, 1969.
- CESA, Cl.:
Hegel, filósofo político. Napoli, Guida ed., 1976.
- CLAUDIN, F.:
Marx, Engels y la revolución de 1848. Madrid, S.XXI, 1975.
- COLLETTI, L.:
Il marxismo e Hegel. Bari, Laterza, 1976. (Hay traducción castellana en México, Grijalbo, 1977).
Tramonto dell'ideologia. Bari, Laterza, 1980.
Ideología y sociedad. Barcelona, Fontanella, 1975.
Bernstein y el marxismo de la Segunda Internacional (1968) en Ideología y sociedad, pp. 71-159.
Rousseau, crítico de la "sociedad civil", en Ideología y sociedad, pp. 207-309.
El marxismo y el derrumbe del capitalismo. Introducción. México, S.XXI, 1974.
La cuestión de Stalin. Barcelona, Anagrama, 1977.
Introducción a los primeros escritos de Marx, en La cuestión de Stalin, pp. 97-162.
Marxismo y dialéctica, en idem, pp. 163-203.
- Entrevista a L.Colletti, realizada por P. Anderson y aparecida en New Left Review 86 (1974). Recogida en Zona Abierta 4 (1975), pp. 3-26.
- Entrevista concedida a Rinascita en Mayo de 1971. Está contenida en versión castellana en La cuestión de Stalin, pp. 91 y ss.

CORNU, A.:

Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre.
París, P.U.F., 1955 y ss. 4 volúmenes. (Hay traducción
castellana de los tres primeros en ed. Estudios, Institu-
to del Libro, La Habana, 1967).

Die Idee der Entfremdung bei Hegel, Feuerbach und K. Marx,
contenido en Entfremdung, pp. 42-59.

DELEUZE, G.:

La philosophie critique de Kant. París, P.U.F., 1977
(4a).

DELFGAAUW, B.:

El joven Marx. Buenos Aires, C. Lohlé ed., 1966.

DIAZ, C.:

Por y contra Stirner. Bilbao, Zero, 1975.

DILTHEY, W.:

Introducción a las ciencias del Espíritu, Obras, T.I.
México, FCE., 1978 (2a reimpr.).

Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. Obras, T.II.

Hegel y el Idealismo, Obras. T.V.

El mundo histórico. Obras, T.VII.

DOBB, M.:

El Capital de Marx y su lugar en el pensamiento económico,
en Estudios sobre el Capital, pp. 1-20.

Economía política y capitalismo. Madrid, FCE., 1966 (3a).

Teorías del valor y de la distribución desde A. Smith.
Buenos Aires, S.XXI, 1976 (2a).

DOBB, M. y otros:

Estudios sobre El Capital. Madrid, S.XXI, 1976 (3a).

- DUBSKY, I.:
Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik, en
FETSCHER, I., Hegel in der Sicht der neueren Forschung, pp.
408-463.
- EISLER, R.:
Kant-Lexikon. Hildesheim, Olms V., 1961.
- ENZENSBERGER, H.M.:
Conversaciones con Marx y Engels. Barcelona, Anagrama,
1975, 2 Volúmenes.
- FETSCHER, I. y otros:
Hegel in der Sicht der neueren Forschung, ed. por I.
Fetscher. Darmstadt, Wiss. Buchgess., 1973.
- FEUERBACH, L.:
Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Sämtliche Werke,
T.II, pp. 245 y ss.

Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, idem, T.II,
pp.222 y ss.

Zur Kritik der hegelschen Philosophie, idem, T.II, pp.
158 y ss. (Hay traducción castellana de estos escritos,
entre otras en Aportes para la crítica de Hegel, Buenos
Aires, ed. La Pleyade, 1974 y en Textos escogidos, Cara-
cas, Univ. Central de Venezuela, 1964).
Correspondencia, Sämtliche Werke, T. XII y XIII.
La Esencia del Cristianismo. Salamanca, ed. Sígueme, 1975.
- FIORAVANTI, E. :
El concepto de modo de producción. Barcelona, Península, 1972.
- FISCHER, E. :
Recuerdos y reflexiones. Madrid, S. XXI, 1976.
- FLEISCHMANN, E. :
La philosophie politique de Hegel. París, Plon. 1964.

Hegels Umgestaltung der kantischen Logik, en FETSCHER, I. Hegel in

der Sicht der neueren Forschung, pp. 129-160.

FOUCAULT, M.:

Vigilar y castigar. México, S.XXI, 1976 (1a).

FROMM, E.:

Entfremdung.- Vom Alten Testament bis zur Gegenwart, en H.H. SCHREY, Entfremdung, pp.60-91.

Marx y su concepto del hombre, México, FCE., 1978 (7a reimpr.).

GADAMER, H.G.:

La dialéctica de Hegel. Madrid, Cátedra, 1979.

Verdad y método. Salamanca, ed. Sígueme, 1977.

GANS, E.:

Philosophische Schriften, Introducción de H. Schröder. Berlín, 1971.

GAREGNANI, P. y otros:

Debate sobre la teoría marxista del valor. México, Cuadernos de Pas. y Pres., 1979.

GARAUDY, R.:

Dios ha muerto. Buenos Aires, ed. Siglo Veinte, 1973.

Die Freiheit als philosophische und historische Kategorie. Berlín, Dietz, 1959.

GARCIA MORENTE, M.:

La filosofía de Kant. Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

GERRATANA, V.:

Marxismo ortodoxo y marxismo abierto en A. Labriola, en Historia del marxismo contemporáneo, pp. 471-510.

GLOCKNER, H.:

Hegel, Jubiläumsausgabe, vol. 21 y 22.

Hegel-Lexikon, idem, vol. 23-4-5.

GODELIER, M.:

Sobre el modo de producción asiático. Barcelona, Martínez Roca.

GOLDMANN, L.:

Introducción a la filosofía de Kant. Buenos Aires, Amorrotu, 1974.

GOMEZ CAFFARENA, J. y otros:

En favor de Bloch. Madrid, Taurus, 1979.

GONZALEZ VICEN, F.:

Estudios de Filosofía del derecho. Fac. Derecho, Univ. La Laguna, 1979.

E. Bloch y el Derecho natural, en Estudios de Filosofía del Derecho, pp. 357 y ss.

La filosofía del Estado en Kant. La Laguna, 1952.

Introducción, prólogo y notas a la Introducción a la teoría del Derecho de I. Kant. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

GRAMSCI, A.:

Antología, a cargo de M. Sacristán. Madrid, S.XXI, 1970 (1a).

GUÉROULT, M.:

Etudes de philosophie allemande (corresponde a Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, T.10). Hildesheim, Olms V., 1977.

Études sur Fichte (corresponde a Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, T.11). Hildesheim, Olms V., 1974 y Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

La critique hegélienne de la morale kantienne (1970), en Études de philosophie allemande, pp. 148-171.

Le jugement de Hegel sur l'Antithétique de la raison pure, en idem, pp. 125-147.

La doctrine fichtéenne du droit, en Études sur Fichte, pp. 60-71.

Le Système fichtéen de morale concrete, en idem, pp. 145-151.

GURWITSCH, G.:
Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen, C.B. Mohr, 1924.

HAARSCHER, G.:
L'ontologie de Marx. Bruxelles, ed. de L'Université de Bruxelles, 1980.

HABERMAS, J.:
Erkenntnis und Interesse. Frankfurt, Suhrkamp, 1968.
Strukturwandel der Öffentlichkeit. Berlin, Luchterhand, 1980 (11a).
Theorie und Praxis. Neuwied, Luchterhand, 1967 (2a).
Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt, Suhrkamp, 1976. (Hay traducción castellana en Madrid, Taurus, 1981).

HARNECKER, M.:
El Capital: conceptos fundamentales. Madrid, S.XXI, 1974 (1a).

- HAUPT, G. y LÖWY, M. :
Els marxistes i la qüestió nacional. Barcelona, La Ma-
grana, 1978.
- HAYM, R. :
Hegel und seine Zeit. Berlin, 1857. Reimpresión Hildes-
heim, Olms V., 1962.
- HEGEL-BILANZ,
hrsgb. von R. HEEDE y J. RITTER. Frankfurt, Klostermann,
1973.
- HEIMSOETH, H. :
Fichte. München, E. Reinhardt, 1923. (Hay traducción
castellana en Madrid, Rev. de Occidente, 1931).
- HEINE, H. :
Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutsch-
land (1835), Sämtliche Werke, München, G. Müller, 1925.
T.5, pp. 112-276. (Hay traducción castellana en Obras,
Barcelona, Vergara, 1964, pp. 620-783).
- HELLER, A. :
Hipótesis para una teoría marxista de los valores. Bar-
celona, Grijalbo, 1973.
- Sociología de la vida cotidiana. Barcelona, Península,
1977.
- Teoría de las necesidades en Marx. Barcelona, Península,
1978.
- HENRY, M. :
De Hegel a Marx: essai sur la "Critique de la philoso-
phie de l'Etat de Hegel" de Marx, en Hommage à J. Hyppolite.
Paris, P.U.F., 1971, pp. 81-144.
- HESS, M. :
Die europäische Triarchie. Leipzig, O. Wigand, 1841.

Reimpresión de Amsterdam, Liberac, 1971.

Eine Auswahl (Antología), ed. por A. Cornu y W.Mönke.
Berlin, Akademie V., 1961.

HOBSEBAWN, E.:

Formas precapitalistas de producción. Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

D'HONDT, J.:

Hegel en son temps (Berlin 1818-1831). Paris, ed. Sociales, 1968.

Hegel, filósofo de la historia viviente. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

La logique de Marx. Paris, P.U.F., 1974.

De Hegel a Marx. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

D'HONDT y otros:

Hegel y el pensamiento moderno. México, S.XXI, 1975 (2a).

HOOK, S.:

La génesis del pensamiento filosófico de Marx. Barcelona, Barral, 1974.

HORKHEIMER, M.:

Kritische Theorie, hrgb. von A. Schmidt. Frankfurt, Fischer, 1968, 2 vol. (Hay traducción castellana con el título Teoría crítica en Barcelona, Barral, 1973 y Buenos Aires, Amorrortu, 1974. El contenido de estas dos ediciones presenta algunas variantes).

Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Hamburg, ed. H.Gumnior, 1970 (Hay traducción castellana con el título A la búsqueda del sentido en Salamanca, ed. Sígueme, 1976).

Soziologie und Philosophie, conferencia pronunciada en Berlín el 21 de Mayo de 1959 y publicada en Soziologie

und moderne Gesellschaft, Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages. Stuttgart, 1959. (Hay versión castellana en Sociológica, pp. 9-21).

Vernunft und Selbsterhaltung, contenido en Festschrift für W. Benjamin (1942) y publicado posteriormente como obra independiente en Frankfurt, Fischer, 1970 (Hay versión castellana en Teoría crítica, pp. 141-176).

Zum Problem der Voraussage in den Sozial-Wissenschaften, en Kritische Theorie, T.I., pp. 110-7.

Zum Begriff der Vernunft, conferencia pronunciada en la Universidad de Frankfurt el 20 de Noviembre de 1951 y publicada en Frankfurter Universitätsreden, VII (1952). (Hay versión castellana en Sociológica, pp. 201-212).

Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires, Sur, 1969.

La filosofía de Kant y la Ilustración, en En torno a la Libertad (1962), recogido en Teoría crítica, pp. 201-215.

HORKHEIMER, M. Y ADORNO, Th.:

Die Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, Querido V., 1947. (Hay traducción castellana en Buenos Aires, Sur, 1971). Sociológica. Madrid, Taurus, 1969.

HYPPOLITE, J.:

Études sur Marx et Hegel. París, Rivière, 1955.

Génèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. París, Aubier, 1964.

Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. París, Rivière, 1968 (2a).

ILJIN, I.:

Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Berna, Francke, 1946.

- ILTING, K.H.:
Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, en M. RIEDEL,
Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, T.II, pp. 52-78.
- INSTITUTO GRAMSCI:
El marxismo italiano de los años 60. Introducción de F.
Fernández Buey. Barcelona, Grijalbo, 1977.
- ISRAEL, J.:
Teoría de la alienación. Barcelona, Península, 1977.
- JAKUBOWSKI, F.:
Der ideologische Überbau in der materialistischen
Geschichtsauffassung. Frankfurt, Neue Kritik, 1968.
- JANICAUD, D.:
Dialéctica y sustancialidad, en Hegel y el pensamiento
moderno, pp. 171-205.
- JAY, M.:
La imaginación dialéctica.- Una historia de la escuela de
Frankfurt. Madrid, Taurus, 1974.
- KABITZ, W.:
Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen
Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie.
Darmstadt, Wiss. Buchhand, 1968.
- KAGI, P.:
La génesis del materialismo histórico. Barcelona, Penín-
sula, 1974.
- KAUFMANN, W.:
Hegel, Madrid, Alianza, 1968.
- KOFLER, L.:
Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Bue-
nos Aires, Amorrortu, 1974.

- KOJÈVE, A.:
Introduction à la lecture de Hegel. Paris, Gallimard, 1947.
Kant. Paris, Gallimard, 1973.
La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Buenos Aires, ed. La Pleyade, 1971.
- KÖRNER, S.:
Kant. Madrid, Alianza, 1977.
- KORSCH, K.:
Karl Marx. Barcelona, Ariel, 1975.
Marxismo y Filosofía. México, ed. Era, 1971.
Teoría marxista y acción política. Introducción de G. Vacca. México, Cuadernos de Pas. y Pres., 1979.
Nota sobre A. Labriola y su importancia para la teoría del marxismo, en Teoría marxista y acción política, pp. 131-133.
- KOSING, A.:
Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie (1972), en E. THIES, L. Feuerbach, pp. 310-341.
- KRIEGER, E.:
Die Grenzen der Vermittlungsmethode bei Hegel, en FETSCHER, I. Hegel in der Sicht der neueren Forschung, pp. 225-276.
- KRONER, R.:
Von Kant bis Hegel. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977 (3a), 2 volúmenes.
- LABICA, G.:
Le statut marxiste de la philosophie. Bruxelles, ed. Complexe, 1976.

- LABRIOLA, A.:
La concepción materialista de la historia. La Habana, Instituto del Libro, 1970.
- LASK, E.:
Filosofía jurídica. Buenos Aires, Depalma, 1946.
- LEFEBVRE, H.:
Hegel, Marx, Nietzsche. Madrid, S.XXI, 1976.
Síntesis del pensamiento de Marx. Barcelona, ed. Nova Terra, 1976 (2a).
- LEON X.:
Fichte et son temps. Paris. Libr. A. Colin, 1954, 2 vol.
- LICHTHEIM, G.:
El marxismo. Barcelona, Anagrama, 1964.
- LISSER, K.:
El concepto de Derecho en Kant. México, Univ. Central Auton., 1959.
- LONGINETTI, L.:
La revolución de la mayoría. Barcelona, ed. Avance, 1975.
- LÖWITH, K.:
Die hegelsche Linke (Antología). Stuttgart, Frommann, 1962.
L. Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie (1928), en L. Feuerbach, pp. 36-61.
De Hegel a Nietzsche. Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1974 (2a).
- LÖWY, M.:
La teoría de la revolución en el joven Marx. Madrid, S.XXI, 1973.

- LÖBBE, H. :
Die hegelsche Rechte. Stuttgart, Frommann, 1962.
- LUKÁCS, G. :
Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik,
Werke, T.IV, pp. 643-886.

Der Junge Marx.- Seine philosophische Entwicklung von
1840-1844. Pfulligen, Neske, 1965.

Historia y conciencia de clase. Barcelona, Grijalbo,
1975 (2a).

El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalis-
ta. Barcelona, Grijalbo, 1970 (2a).
- LUMIA, G. :
La dottrina kantiana del diritto e dello Stato. Milano,
Giuffrè ed., 1960.
- LUPORINI, C. :
Il criticismo di Kant. Firenze, 1959.

Le politique et l'étatique, ¿une ou deux critiques?, en
Marx et sa critique de la politique. Paris, Maspero,
1979.

Reflexiones sobre L.Althusser, en Problemas actuales de
la dialéctica, pp. 177-201.

- MANDEL, E.:
La formación del pensamiento económico de Marx. Madrid, S.XXI, 1974.
Tratado de economía marxista. México, Era, 1971 (2a).
- MARCUSE, H.:
El hombre unidimensional. Barcelona, Ariel, 1981, (3a).
Marx y el trabajo alienado. Buenos Aires, C. Perez ed., 1969.
Ontología de Hegel. Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- MARKUS, G.:
Marxismo y antropología. Barcelona, Grijalbo, 1973.
Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marxs, en A. SCHMIDT, Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, pp. 18-73.
- MARX, E.:
Algunos apuntes sueltos (1895) en Carlos Marx; Recuerdos sobre su persona y su obra. Madrid, ed. Europa-América, 1937.
- MATTICK, P.:
Crítica de los neomarxistas. Barcelona, Península, 1977.
- MC LELLAN, D.:
Les jeunes hégéliens et Karl Marx. Paris, Payot, 1972.
(Hay traducción castellana en Barcelona, Martínez Roca, 1971).
K. Marx. Su vida y sus ideas. Barcelona, Grijalbo, 1977.
- MEDICUS, F.:
Fichtes Leben. Leipzig, F. Meiner, 1914.
(Hay traducción castellana en Madrid, Rev. de Occidente, 1925, incluido en el vol. V de la colección los Grandes

Pensadores, pp. 91-117.

MEEK, L.R. :

Smith, Marx y después. Madrid, S.XXI, 1980.

Nueva luz sobre las lecciones de A. Smith sobre Jurisprudencia en Glasgow, en op.cit., pp. 70 y ss.

MEHRING, F. :

Carlos Marx. Barcelona, Grijalbo, 1967.

Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos. México, ed. Pas. y Pres., 1976.

MEINECKE, F. :

Die Entstehung des Historismus. München, Leipzig V., 1946 (2a).
(Hay traducción castellana en México, FCE., 1943 (1a)).

MESZAROS, I. :

La teoría de la enajenación en Marx. México, ed. Era, 1978.

METZGER, W. :

Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg, C.W. Universitäts-Buchh., 1917.

MONDOLFO, R. :

Ensayos críticos sobre filósofos alemanes. Buenos Aires, ed. Iman, 1946.

Marx y el marxismo. México, FCE., 1975 (2ª reimp.).

MUGUERZA, J. :

La razón sin esperanza. Madrid, Taurus, 1977.

MUÑOZ, J. :

Lecturas de filosofía contemporánea. Barcelona, Materiales, 1978.

- NEGRI, A. :
Alle origine del formalismo giuridico. Padova, Cedam,
1962.
- La forma Stato. Milano, Feltrinelli, 1977.
- NEUENDORFF, H. :
Der Begriff des Interesses (Hobbes, A. Smith, Marx).
Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- NICOLAIEVSKI, B. - MAENCHEN HELFEN, O. :
La vida de Carlos Marx. Madrid, Ayuso, 1973.
- PAREYSON, L. :
Fichte. Il sistema della libertà. Milano, Mursia,
1976 (2a).
- PARINETTO, L. :
La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx.
Milano, 1968.
- PERROT, M. :
Les filles de Karl Marx.- Lettres inédites. Introduction
de M. Perrot. Paris, A. Michel, 1979.
- PHILONENKO, A. :
La liberté humaine dans la philosophie de Fichte. Paris,
Vrin, 1966.
- Théorie et praxis dans la pensée moral et politique
de Kant et de Fichte en 1793. Paris, Vrin, 1968.
- PIETRANERA, G. :
La estructura lógica de El Capital, en M.DOBBS y otros,
Estudios sobre El Capital, pp. 21-87.
- PLEJANOV, J. :
Cuestiones fundamentales del marxismo. Barcelona, Fonta-
mara, 1976.

El materialismo histórico. Madrid, Akal, 1975.

El papel del individuo en la historia. Barcelona, Grijalbo, 1974.

Essai sur le developpement de la conception moniste de l'histoire. París, ed. Sociales, 1973.

POPITZ, H. :

Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Darmstadt, Wiss. Buchg., 1981.
(Hay traducción castellana en Buenos Aires, ed. Sur, 1971).

POPPER, K.R. :

La miseria del Historicismo. Madrid, Alianza, 1973.

La lógica de la investigación científica. Madrid, Tecnos, 1980.

La société ouverte et ses ennemis. Paris, Seuil, 1979.
2 Volúmenes.

(Hay traducción castellana en Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 1981 (1ª reimpr.), 1 volumen).

POULANTZAS, N. :

Poder político y clases sociales en el estado capitalista. México, S.XXI, 1972 (4a).

Teoría e historia en la interpretación de El Capital en M.DOBBS y otros, Estudios sobre El Capital, pp. 89-100.

POULANTZAS, N. y otros:

La crisis del Estado. Barcelona, Fontanella, 1977.

dal PRA, M. :

La dialéctica en Marx. Barcelona, Martínez Roca, 1971.

PRETI, G. :

Alle origine dell'etica contemporanea: A. Smith. Bari, 1957.

- REISSNER, H.G. :
Edouard Gans. Ein Leben im Vormärz. Tübingen, 1965.
- RIAZANOV, D. :
Marx et Engels. Conférences faites aux cours de marxisme près l'Académie socialiste en 1922. Paris, Anthropos, 1974.
(Hay traducción castellana en Madrid, Comunicación, 1975).
- RIAZANOV, D. y otros :
K. Marx homme, penseur et révolutionnaire. Paris, Anthropos, 1968.
(Hay traducción castellana, aunque incompleta, en Barcelona, Grijalbo, 1976).
- RIEDEL, M. :
System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie. Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
Anthropologie bei Hegel und Marx, en op.cit., pp. 121-157.
Hegel und Gans, en Natur und Geschichte. Festschrift für K. Löwith zum 80. Geburtstag. Stutt./Berlin/Köln/Mainz, 1967; pp. 257-273.
Studien zur Hegels Rechtsphilosophie. Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, hrgb. von M. Riedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1975, 2 vol.
- RIESER, V. :
La "apariencia" del capitalismo en el análisis de Marx, en M. DOBB y otros, Estudios sobre El Capital, pp. 103-137.
- RITTER, J. :
Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, (1969), en Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, T.2., pp. 217-244.

Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts (1969), en idem, pp. 152-176.

RITTER, J. y HEDE, R. :
Hegel - Bilanz, hrgb. von R. Heede y J. Ritter, Frankfurt, Klostermann, 1973.

RODRIGUEZ PANIAGUA, J.Ma. :
Marx y el problema de la ideología. Madrid, Tecnos, 1972.

ROSDOLSKY, R. :
Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse). México, S.XXI, 1978.

ROSENKRANZ, K. :
Hegels Leben. Darmstadt, Wiss. Buchg., 1977.
(Es reproducción de la ed. de Berlin, 1844, con un epílogo de O. Pöggeler).

Apologie Hegels gegen Dr. Haym (1858), en Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, T.I, pp. 395 - 410.

ROSSENZWEIG, F. :
Hegel und der Staat. Berlin, V. von R. Oldenbourg, 1920.
(Reimpresión en Aalen, Scientia, 1962).

ROSSI, M. :
La génesis del materialismo histórico. 3. vol.
T. I: La izquierda hegeliana (1971)
T. II: El joven Marx (1971)
T. III: La concepción materialista de la historia (1974)
Madrid, Comunicación.

RÖTTGERS, K. :
Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx. Berlin, W. de Gruyter, 1975.

RUBEL, M. :
Crónica de Marx.- Datos sobre su vida y su obra., Barcelona, Anagrama, 1972.

Karl Marx.- Ensayo de biografía intelectual. Buenos Aires, Paidós, 1970.

Páginas escogidas de Marx para una ética socialista. Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 2 vol.

RUSCONI, G.E. :
Teoría crítica de la sociedad. Barcelona, Martínez Roca, 1969.

SACRISTAN, M. :
De la idealidad en el Derecho, en Teoría y sociedad, Homenaje al Prof. Aranguren, pp. 191-204.

El concepto kantiano de la Historia, en Hacia una nueva historia, Madrid, Akal, 1976; pp. 85-108.

SANCHEZ VAZQUEZ, A. :
Prólogo a la traducción castellana de la Crítica a la filosofía del Estado de Hegel, de K. Marx. México, Grijalbo, 1968.

SCHAFF, A. :
La alienación como fenómeno social. Barcelona, Grijalbo, 1979.

SCFATZ, O. :
Entfremdung als anthropologisches Problem, en SCHREY, H.H., Entfremdung, pp. 115-179.

SCHMIDT, A. :
Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt, Suhrkamp, 1969.

El concepto de naturaleza en Marx. Madrid, S.XXI, 1977 (2a).

Feuerbach o la sensualidad emancipada. Madrid, Taurus, 1975.

El principio esperanza, en GOMEZ CAFFARENA, J. y otros,
En favor de Eloch, pp. 67-78.

Sobre el concepto de conocimiento en la crítica de la economía política, en VARIOS, Karl Marx: 1818-1969, pp. 100-111.

SCHREY, H.H. :

Entfremdung, hrgb. von H.H. Schrey. Darmstadt, Wiss. Buchg., 1975.

SCHUBART, K.E. :

Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats. Breslau, 1839.
Reproducido en Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, T.I, pp. 249-265.

SCHUFFENHAUER, W. :

Feuerbach und der junge Marx. Berlin (Ost), 1965.

SCHULTZ, U. :

Kant. Barcelona, Labor, 1971.

SEEMAN, M. :

Über die Bedeutung der Entfremdung, en H.H. SCHREY, Entfremdung, pp. 360-381.

SICHIROLLO, L. :

Dialéctica. Barcelona, Labor, 1976.

SMITH, A. :

Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. México, FCE, 1979 (1ª reimp.)

STIRNER, M. :

El único y su propiedad. Barcelona, Labor, 1974 (2a).

Teoría y sociología. Homenaje al Prof. Aranguren, Ed. por J. Muguerza, V. Sánchez de Zavala y F. Gracia, Barcelona, Ariel, 1970.

- TESSITORE, F. :
Incidenza di Hegel, a cura di F. Tessitore. Nápoles, Morano, 1970.
- THERBORN, G. :
Ciencia, clase y sociedad, Madrid, S.XXI, 1980.
- THIES, E. :
Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs, en Idem., L. Feuerbach, pp. 341-482.
Ludwig Feuerbach, hrgb. von E. Thies - Darmstadt, Wiss. Buchg., 1976.
- TOPITSCH, E.:
Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie. Berlin, Luchterhand, 1967.
- TROELTSCH, E. :
Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Gesammelte Schriften, T.V., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1925 (Reimpresión en Aalen, Scientia, 1966).
Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts (1903), aparecido en Realencyclopädie, 13, 1903 y recogido en op.cit., pp. 375-425.
Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht (1911) , aparecido en Historische Zeits. 106,(1911) y recogido en op.cit., pp. 167-191.
- Del VAL J. A. :
Notas sobre Marx y el concepto de ideología, en Teoría y sociedad. Homenaje al Prof. Aranguren, pp. 245-261.
- VALLS PLANA, R. :
Del Yo al Nosotros. Barcelona, Laia, 1979 (2a).
- VANASCO, A. :
Vida y obra de Hegel. Barcelona, Planeta, 1973.

VARIOS :

Dialéctica y libertad. Valencia, Torres ed., 1974.

Problemas actuales de la dialéctica. Madrid, Comunicación, 1971.

Ideología y alienación. Madrid, Comunicación, 1973.

Karl Marx: 1818 - 1968. Bonn, Internationales, 1968.

VERRET, M. :

Marxismo y humanismo (1965), en L. ALTHUSSER, Polémica sobre marxismo y humanismo, pp. 116-171.

VIALATOUX, J. :

La morale de Kant. Paris, PUF, 1968.

VILLEY, M. :

Préface à la "Metaphysique des moeurs" de I. Kant, trad. de A. Philonenko. Paris, Vrin, 1971.

VLACHOS, G. :

La pensée politique de Kant. Paris, PUF, 1962.

VLEESCHAUWER, H.J. :

La evolución del pensamiento kantiano. México, Univ. Nac. Aut., 1962.

della VOLPE, G. :

Logica come scienza storica. Roma, ed. Reuniti, 1969.

La teoria marxista dell'emancipazione umana, en Opera, a cura di I. Ambrosio. Roma, ed. Reuniti, 1973, T. III, pp. 307-375.

Crítica de la ideología contemporánea. Madrid, Comunicación, 1970.

La libertad comunista. Barcelona, Icaria, 1977. Clave de la dialéctica histórica, en VARIOS, Problemas actuales de la dialéctica, pp. 107-140.

Rousseau y Marx. Barcelona, Martínez Roca, 1969.

VORLÄNDER, K. :

Kants Leben. Hamburg, F. Meiner, 1974.

Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911.

WALSH, H. :

La ética hegeliana. Valencia, Torres ed., 1976.

WEBER, M. :

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968 (reimpr.)
(De algunos artículos hay traducción castellana en Ensayos sobre metodología socialógica, Buenos Aires, Amorrortu, 1973).

WEIL, E. :

Essais et conférences. Paris, Plon, 1971, 2 vol. Hegel et L'État, Paris Vrin, 1974 (4a).

Problèmes kantians. Paris, Vrin, 1970.

WUNDT, M. :

Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen, 1945 (Hay reimpresión en Hidesheim, Olms, 1964).

ZANARDO, A. :

Historia del marxismo contemporáneo, dirigida por A. Zanardo. Barcelona, Avance, 1976.

ZAPATERO, V. :

Socialismo y ética: Textos para un debate. Madrid, Debate, 1980.

ZELENY, J. :

La estructura lógica de El Capital de Marx. Barcelona, Grijalbo, 1974.

Über die Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus, en A. SCHMIDT, Beiträge..., pp. 73-86.

C. OBRAS GENERALES

- BEER, M. :
Historia general del socialismo. Buenos Aires, ed. S.XX,
1973.
- BOUDON, R. y otros:
Corrientes de la investigación en las ciencias sociales.
Madrid, Tecnos, 1981, 4 Vol. En curso de publicación.
- BOURDIEU, P. y otros:
El oficio de sociólogo. Madrid, S. XXI, 1975.
- CASSIRER, E. :
La filosofía de la Ilustración. México, FCE., 1975 (3a).
- CERRONI, U. :
Introducción a la ciencia de la sociedad. Barcelona, Gri-
jalbo, 1977.
- COLE, G.D.H. :
Historia del pensamiento socialista. México, FCE, 1974
(3a). 7 vol.
- DIAZ, E. :
Sociología y Filosofía del Derecho. Madrid, Taurus, 1977.
- DROZ, J. :
Historia general del socialismo. Barcelona, Destino, 1976.
2 vol. En curso de publicación.
- FERRAROTTI, F. :
El pensamiento sociológico de A. Comte a M. Horkheimer.
Barcelona, Península, 1975.
- GERRATANA, V. :
Investigaciones sobre la historia del marxismo. Madrid,
Grijalbo, 1975. 2 vol.

- GIDDENS, A. :
El capitalismo y la moderna teoría social. Barcelona, Labor, 1977.
- GUSTAFSSON, B. :
Marxismo y revisionismo. Barcelona, Grijalbo, 1975.
- HAZARD, P. :
La crisis de la conciencia europea. Madrid, ed. Pegaso, 1975.
- HIERRO, J. S-P. :
Problemas del análisis del lenguaje moral. Madrid, Tecnos, 1970.
- KELSEN, H. :
Compendio de Teoría general del Estado. Trad. e introd. de L. Recasens, Barcelona, Blume, 1979 (3a).
- LIEBER, H-J. :
Ideologie-Wissenschaft-Gesellschaft. hrsgb. von H-J. Lieber. Darmstadt, Wiss. Buchg., 1976.
Ideologienlehre und Wissenssoziologie, hrsgb. von H-J. Lieber, Darmstadt, Wiss. Buchg., 1974.
- LUMIA, G. :
Principios de Teoría e ideología del Derecho. Madrid, Debate, 1978.
- LLEDÓ, E. :
Filosofía y lenguaje. Barcelona, Ariel, 1974 (2a).
Lenguaje e Historia. Barcelona, Ariel, 1978.
- MOYA, C. :
El Positivismo y los orígenes de la Sociología, en Teoría y Sociedad. Homenaje al Prof. Aranguren, pp. 263-287.
Sociólogos y Sociología. Madrid, S. XXI, 1970.

- PECES-BARBA, G. :
Derechos fundamentales. Madrid, Guadiana, 1976 (2a).
Libertad, poder, socialismo. Madrid, Civitas, 1978.
La filosofía de los límites del poder en los S. XVI y XVII, en op.cit., pp. 21-76.
- PROUST, M. :
En busca del tiempo perdido. Madrid, Alianza, 1979 (6a).
- QUINTANILLA, M. A. :
A favor de la razón. Madrid, Taurus, 1981.
- ROLL, E. :
Historia de las doctrinas económicas. México, FCE., 1964 (5a).
- ROSSI-LANDI, F. :
Ideología. Barcelona, Labor, 1980.
- SCHUMPETER, J. :
Historia del análisis económico. Barcelona, Ariel, 1971.
- TRUYOL Y SERRA, A. :
Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Madrid, Rev. de Occ., 1954 y 1975. 2 vol.
- ÜBERWEG, F. :
Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, Mittler u. Sohn, 1894-1902 (8a). 5 vol.
- VILLEY, M. :
Lecons d'Histoire de la Philosophie du Droit. Paris, Dalloz, 1962.
- WELLMER, A. :
Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Barcelona, Ariel, 1979.

D. REVISTAS

1) Números monográficos o colecciones.

Annali,
publicado por el Instituto G. Feltrinelli, Milano, Feltrinelli
ed. Il giovane Marx e il nostro tempo, 7 (1964-5), con artícu-
los de A. Schaff, H. Lefébvre, L. Goldmann, etc.

Archives de Philosophie,
París, Beauchesnes ed. En especial el n° 33 (Oct.-Dic. 1970),
en el que se incluyen varios artículos dedicados a la Filosofía
de la Historia en Hegel.

Cuadernos Económicos de ICE,
publicada por Información Comercial Española. Filosofía de la
Ciencia y Metodología, 3-4 (1977), con artículos de J. Muguerza,
A. Deaño, C. Solís, etc.

Kant-Studien,
publicados por la Kant-Gesellschaft, y ed. por P. Menzer y G.
Martin. Bonn /Köln, Bouvier. De especial interés a partir del n°45.
(1953-4).

Hegel-Studien,
editados por F. Nicolín y O. Pöggeler, Bonn, Bouvier. A partir
de 1961.

Son de gran interés los números especiales dedicados a las jorna-
das hegelianas:

Heidelberger Hegel-Tage 1962. hrsgb. von H-G. Gadamer. Bh.1 (1964):

Hegel-Tage Royaumont 1964, hrsgb. von H-G. Gadamer. Bh. 3 (1966).

Stuttgarter Hegel-Tage 1970, hrsgb. von H-G. Gadamer. Bh. 11 (1974).

Marxismus-Studien,
editados por I. Fetscher, Tübingen, JCB. Mohr.

Sistema,
publicado por el Instituto de Técnicas Sociales, Madrid. El Estado democrático, 38-39 (Oct. 1980).

Zona Abierta,
La filosofía actual en España, 3 (Madrid, 1975), con artículos de J. Martínez Marzoa, F. Savater, M.A. Quintanilla, etc.

2) Artículos.

ALTHUSSER, L. :
"Idéologie et appareils idéologiques d'État", en La Pensée, 151 (1970), pp. 3-38.

ANDERSON, P. :
"Entrevista a L. Colletti", en Zona Abierta, 4 (1975) pp. 3-26.

ANDREAS, B. y MÖNKE, W. :
"Neue Daten zum Deutschen Ideologie", en Archiv f. Sozialgesch. VIII (1968).

BIRAULT, H. :
"L'onto-theologique hégélienne et la dialectique", en Tijdschrift voor Philosophie, 20 (1958), 4, pp. 646-723.

BOBBIO, N. :
"Hegel e il giusnaturalismo", en Rivista di Filosofia, LVII, (1966), pp. 379-407.
"Hegel e il Diritto", en F. TESSITORE, Incidenza di Hegel, pp. 217-249.

BRANDT, B. :
"Dichotomie und Verkehrung. Zu Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts", en H-St., XIV (1979), pp. 225 y ss.

- BUENO, G. :
"Sobre el significado de los Grundrisse en la interpretación del marxismo", en Sistema, 2, (1973), pp. 15-39.
- "Los Grundrisse de Marx y el Espíritu objetivo de Hegel", en Sistema, 4 (1974), pp. 35-46.
- CARABAÑA, J. :
"La teoría dialéctica del conocimiento en J. Habermas", en Teorema, 1 (1971), pp. 43-56.
- COLLETTI, L. :
"Il marxismo e la "Filosofia della Storia di Hegel"", en F. TESSITORE, Incidenza di Hegel, pp. 595-623.
- "De Hegel a Marcuse", en De Homine (1968). (Recogido en Ideología y sociedad, pp. 163-204).
- "El marxismo como sociología", en Società, (1959). (Recogido en idem, pp. 11-70).
- CHAMLEY, P. :
"Les origines de la pensée économique de Hegel", en H-St., 3 (1965), pp. 225-261.
- DIAZ, E. :
"Marx y la teoría marxista del Derecho y del Estado", en Sistema, 38-39 (1980), pp. 29-66.
- DUBSKY, I. :
"Zur Frage des Wesens des Menschen bei Feuerbach und Marx", en Annali, (1964-5), pp. 149-155.
- FETSCHER, I. :
"Die Bedeutung Max Stirners für die Entwicklung des historischen Materialismus" (Reseña de un artículo de H. Arvon), en Zeitsch. f. Philos. Forsch., VI, 3 (1952), pp. 425-6.

"Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel", en Marxismus-St. (1960), pp. 66-169.

"Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Hegelschen Philosophie des Geistes", en Zeitsch. f. Philos. Forsch., VII, 4 (1953), pp. 511-532.

"Vier Thesen zur Geschichtsauffassung bei Hegel und Marx", H.-St., Bh. 11 (1974), pp. 471-495.

"Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels", en J. RITTER y R. HEEDE, Hegel-Bilanz (1973), pp. 193-229.

FINDLAY, J.N. :

"Hegel der Realist", en H.St., Bh. 1 (1964), pp. 141-149.

GANS, E. :

"Erwiderung auf Schubarth", en Jhb. f. wissens. Kritik. 25-26 (1839).

(Recogido en M. RIEDEL, Materialien zu Hegels Rechts-Philosophie, T.I., pp. 267-275.)

GARAUDY, R. :

"Fichte et Marx", en Annali (1964-5), pp. 136-145.

GINER DE SAN JULIAN, S. :

"La estructura social de la libertad", en Rev. Esp. Inv. Sociales, 11 (1980), pp. 7-27.

GOLDMANN, L. :

"Philosophie et sociologie dans l'oeuvre du jeune Marx", en Annali (1964-5), pp. 111-124.

GONZALEZ VICEN, F. :

"Filosofía y Revolución en los primeros escritos de Marx", en Sistema, (1981), pp. 3-24.

"Marx y la escuela histórica", en Sistema, 43-44 (1981), pp. 3-23.

- HABERMAS, J. :
"Zur philosophischen Diskussion um Marx und den marxismus", en Philosophische Rundschau, V, 3/4 (1957), pp. 165 y ss.
(Recogido en Theorie und Praxis, pp. 261-335).
- HARTNACK, J. :
"Del empirismo radical al idealismo absoluto. I: De Hume a Kant", en Teorema, VIII/2 (1978), pp. 143-158.

"Del empirismo radical al idealismo absoluto. II: Fichte", en Teorema, VIII/3-4 (1978), pp. 201-214.

"Del empirismo radical al idealismo absoluto. III: de Schelling a Hegel", en Teorema, IX/2 (1979), pp. 147-163.
- HERZBERG, H. :
"Die Kritik von Marx und Engels an M. Stirner", en D.Z.f. Philos., 16 (1968), pp. 1454-1471.
- HÖPNER, J. :
"Aspekte der marxistischen Freiheitsbegriff", en D.Z.f. Philos., (1963).
- HORKHEIMER, M. :
"Ein neuer Ideologiebegriff?", en Archiv. f. Gesch. d. Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung, 15 (1930), pp.33-36.
(Recogido en LIEBER, H-J., Ideologienlehre und Wissenssoziologie, pp. 505-529).

"Ideologie und Wertgebung" en Soziolog. Forsch. in unserer Zeit, (1951), pp. 220-227.
(Recogido en idem, pp. 259-269. Hay versión castellana en Sociológica, pp. 43-51.

"Traditionelle und kritische Theorie", en Zeitsch. f. Sozialforsch., VI, 2 (1937).
(Recogido en Kritische Theorie, T.II, pp. 137-191).

"The Relation between Psychology and Sociology in the Work of W. Dilthey", en Zeitsch. f. Sozialforsch., VIII/3 (1940).
(Recogido en idem., T.II. Hay versión castellana en Teoría crítica, pp. 93-113.

HYPPOLITE, J. :
"La conception hégélienne de L'État et sa critique par K. Marx", en Cahiers Internationaux de Sociologie, (1947), pp. 142 y ss.

"L'État du Droit (La condition juridique)", en H-St., Bh. 3 (1966), pp. 181-185.

KAUFMANN, W.,
"Hegel: Legende und Wirklichkeit", en Zeitsch. f. philos. Forsch., X (1956), pp. 191-226.

KAULBACH, F. :
"Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant", en K.-St., 3 (1976), pp. 390-409.

KOEPPEN, F. :
"Über Schubarts Unvereinbarkeit der Hegelschen Lehre mit dem Preussischen Staate", en Telegraph f. Deutschland, 56 (1839).
(recogido en Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, T.I., pp. 276-284).

LANDGREBE, L. :
"Das Problem der Dialektik", en Marxismus-Studien, (1960), pp. 1-56.

LÖWITH, K. :
"Aktualität und Inaktualität Hegels", en J.RITTER y R. HEEDE, Hegel-Bilanz, pp. 1-40.

"Philosophische Weltgeschichte?", en H-St., Bh. 11 (1974), pp. 3-27.

- LUPORINI, C. :
"Die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes", en H.-St., Bh. 11 (1974), pp. 443-470.
- LLEDÓ, E. :
"Sobre los orígenes de la Filosofía de la Historia", en Convivium, 41 (1974/1), pp. 3-18.
- MARCUSE, H. :
"Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode", en Die Gesellschaft, 6 (1929), T. 2, pp. 356-369.
(Recogido en LIEBER, H.J., Ideologienlehre und Wissenssoziologie, pp. 379-394).
- MARKET, O. :
"Fichte und Nietzsche. Reflexiones sobre el origen del nihilismo", en Anales del Seminario de Ha de la Fa, Univ. Complutense, (1980), pp. 105-119.
- MONTORO, R. :
"La reconstrucción del materialismo histórico de J. Habermas", en Rev. Esp. de Investigaciones Sociológicas, 12 (1980), pp. 117-139.
- MOYA, C. :
"Jürgen Habermas: Un nuevo eclecticismo", en Teorema, 6 (1972), pp. 57-80.
- MUGUERZA, J. :
"La crisis de identidad de la filosofía de la identidad", en Sistema, 36 (1980), pp. 19-36.

"La crisis de la filosofía analítica de la ciencia", en Cuadernos Económicos de ICE, 3-4 (1977), pp. 7-45.
- NEGRI, A. :
"Rileggendo Hegel, filosofo dei diritto", en F. TESSITORE, Incidenza di Hegel, pp. 253-270.

- O'SULLIVAN, J.M. :
"Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund
ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität", en
K-St., Ergh. 8 (1908).
(Reimpresión Würzburg, A. Liebing).
- PECES-BARBA, G. :
"Consideraciones sobre el significado y el valor del
Estado", en Sistema, 38-9 (1980), pp. 3-27.
- PEREZ CORRAL, J. :
"Introducción a Bloch", en Convivium, 26 (1968),
pp. 5-38.
- PHILONENKO, A. :
"Hegel, critique de Kant" en Bulletin de la Société
Française de Philosophie, (1968).
- PIETRANERA, G. :
"Marx e la storia della dottrina economica", en
Società, 1 (1955).
- QUINTANILLA, M. A. :
"Adversus Ingenieros", en Cuadernos Económicos de ICE,
3-4 (1977), pp. 248-274.

"Sobre el concepto marxista de ideología", en Sistema,
VII (1974), pp. 29-52.

"Sobre el concepto de Razón", en Zona Abierta, 3
(1975), pp. 49-59.
- RIEDEL, M. :
"Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie", en
H-St., Bh. 11 (1974), pp. 365-381.
(Recogido en System und Geschichte, pp. 96-120).
- ROSSI, M. :
"Sulla dialettica hegeliana", en Rev. critica storia
filosofia, 15 (1960), pp. 404-412.

- SACRISTAN, M. :
"El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia",
en Mientrastanto, 2 (1980), pp. 61-96.
- SCHAFF, A. :
"Découverte nouvelle de notions anciennes du marxisme",
en Annali (1964-5), pp. 9-50.
- SEMPERE, J. :
"Sobre les relations entre Démocràcia i Socialisme
dins de la tradició de la Tercera Internacional ahir
i avui", en Taula de canvi, 1 (1976), pp. 49-62.
- ZANARDO, A. :
"El manual de Bujarin visto por los comunistas alema-
nes y por Gramsci", en Studi Gramsciani (1958).
(Recogido en N. BUJARIN, Teoría del materialismo his-
tórico, pp. 1-37).

"La teoria della libertà nel pensiero giovanile de
Marx", en Studi storici, VII, 1 (1966).
- ZAPATERO, J.C. :
"Karl Popper y la metodología de las ciencias sociales",
en Cuadernos Económicos de ICE, 3-4, (1977), pp. 97-109.
- ZELENY, J. :
"Kant und Marx als Kritiker der Vernunft", en K-St.,
56 (1966), H. 3-4, pp. 329-341.

INDICE ONOMÁSTICO

A

Achelis:
557, 560

Adler, M.:
583, 760*

Adoratsky, V.:
279

Adorno, Th. W.:
113, 144, 194, 195, 205, 537, 561, 579, 587, 593,
601, 759*, 760*, 772*

Albiac, G.:
718, 760*

Althusser, L.:
102, 221, 230, 242, 300, 362, 368, 369, 381, 388,
410, 433, 571, 607, 608, 611, 620, 632, 633, 635,
645, 647, 650, 651, 653, 666, 672, 675, 676, 682,
684, 685, 686, 688, 689, 690, 693, 694, 703, 705,
706, 707, 710, 711, 712, 718, 719, 736, 760*,
794*

Amengual, G.:
613, 614, 761*

Anderson, P.:
606, 607, 608, 761*, 765, 794*

Andreas, B.
682, 761*, 794*

Aristóteles, :
230

Armin, B. von:
95

B

Bahro, R.:
700, 761*,

Badiou, A:
761*

Balibar, E.:
600, 655, 689, 690, 695, 699, 761*, 762*

Banfi, R.:
762*

Barion, J.:
592, 605, 607, 762*

Bauer, B.
107, 133, 152, 360, 361, 406, 532, 565, 609, 610,
762*

Bauer, E.:
575

Beer, M.:
567, 790*

Benoit, F. P.:
149, 762*

Bermudo, J. M.:
762*

Beyer, W. R.:
762*

Birault, H. :
794*

Bismarck, O. :
149

Bloch, E. :
82, 133, 392, 537, 542, 566, 569, 581, 588,
594, 596, 612, 621, 628, 669, 759*, 762*,
763*

Bobbio, N. :
175, 181, 189, 535, 538, 542, 544, 579, 588,
589, 595, 596, 607, 608, 686, 691, 763*, 794*

Böhm-Bawerk, F. :
671

Bottigelli, E. :
281, 300, 635, 651, 764*

Boudon, R. :
790*

Bourdieu, P. :
586, 790*

Bourgeois, B. :
764*

Brandt, B. :
794*

Bueno, G. :
417, 686, 709, 717, 719, 720, 754, 764*, 795*

Bujarin, N. :
692, 764*

Busch, W. :
547, 764*

C

Cabet, F. :
281

Carabaña, J. :
795*

Cassirer, E. :
535, 537, 764*, 790*

Cerroni, U. :
542, 548, 600, 616, 618, 623, 624, 656, 697, 710,
764*, 765*, 790*

Cesa, C.L. :
765*

Claudin, F. :
681, 765*

Clarke, S. :
99

Cole, G.D.H. :
567, 635, 790*

Colletti, L. :
237, 240, 278, 321, 414, 580, 583, 584, 587, 594,
606, 608, 612, 618, 619, 623, 626, 629, 636, 637,
644, 647, 655, 657, 658, 662, 665, 671, 672, 674,
684, 687, 691, 693, 706, 765*, 795*

Comte, A. :
142

Condorcet, M.J.
142

Cornu, A.:
361, 571, 572, 573, 574, 575, 609, 611, 615,
620, 632, 634, 653, 659, 662, 664, 669, 671,
678, 679, 680, 682, 690, 749, 766*

CH

Chamley, P.:
795*

D

Deleuze, G.:
766*

Delfgaauw, B.:
766*

Dezamy, :
281

Díaz, C.:
766*

Díaz, E.:
544, 574, 790*, 795*

Dilthey, W.:
142, 574, 766*

Dobb, M.:
636, 641, 642, 643, 644, 661, 721, 723, 730,
737, 744, 766*

Droz, J.:
567, 585, 589, 635, 790*

Dubsky, J:
599, 614, 767*, 797*

E

Eisler, R.:
767*

Engels, F.:
219, 281, 349, 357, 359, 360, 362, 364, 366, 367,
370, 377, 378, 379, 380, 384, 386, 388, 391, 394,
395, 398, 399, 400, 401, 405, 406, 428, 429, 494,
571, 572, 575, 609, 680, 757*

Enzensberger, H.M.:
585, 680, 682, 767*

Epicuro:
99

F

Federico Guillermo IV:
149, 575

Fernández Buey, F.:
608

Ferrarotti, F.:
586, 790*

Fetscher, I.:
183, 196, 597, 602, 607, 693, 712, 767*, 795*

Feuerbach, L.:
139, 230, 231, 232, 233, 347, 348, 361, 364, 366,
426, 533, 571, 680, 759*, 767*

- Fichte, J.G. :
1, 2, 3, 4, 11, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 85, 87, 88, 94, 97, 100, 101, 102, 106,
107, 110, 111, 117, 118, 120, 124, 125, 126,
129, 130, 133, 180, 187, 193, 222, 403, 405,
406, 495, 496, 530, 532, 533, 535, 541, 557,
558, 560, 561, 563, 564, 566, 568, 570, 572,
580, 758*
- Fiedler, A.G. :
557
- Findlay, F.N. :
579, 796*
- Fioravanti, E. :
688, 767*
- Fischer, E. :
767*
- Fleischmann, E. :
594, 706, 767*
- Foucault, M. :
702, 768*
- Fourier, C. :
281
- Fromm, E. :
626, 669, 768
- G
- Gadamer, H.G. :
579, 699, 768*
- Gans, E. :
103, 104, 574, 588, 768*, 796*
- Garaudy, R. :
570, 649, 703, 768*, 796*
- García Morente, M. :
768*
- Garegnani, P. :
677, 768*
- Gerratana, V. :
619, 696, 768*, 790*
- Giddens, A. :
586, 791*
- Giner de San Julián, S. :
796*
- Glockner, H. :
593, 769*
- Godelier, M. :
719, 769*
- Goethe, J.W. :
572
- Goldmann, L. :
585, 702, 769*, 796*
- Gómez Caffarena, J. :
769*
- González Vicen, F. :
536, 537, 543, 769*, 796*

Gramsci, A. :
221, 666, 700, 769*

Gropp, R.O. :
217

Grotius:
2, 535

Grün, K. :
364

Grünberg, C. :
572

Guerault, M. :
560, 564, 568, 570, 575, 578, 702, 705, 769*

Gurwitsch, G. :
570, 770*

Gustafsson, B. :
791*

H

Haarscher, W. :
216, 213

Habermas, J. :
217, 606, 607, 675, 676, 677, 687, 770*, 797*

Harich, W. :
216, 217

Harnecker, M. :
770*

Hartnack, J. :
797*

Haupt, G.
771*

Haym, R. :
148, 149, 771*

Hazard, P. :
791*

Heede, R. :
771*

Hegel, J.W.F. :
1, 62, 84, 92, 94, 96, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 138, 139, 147, 148, 149, 150, 151,
152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163,
164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210,
212, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 227, 228, 230, 233, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 245, 246, 247, 254, 260, 262, 263, 267,
279, 298, 299, 300, 301, 331, 339, 340, 341, 342,
343, 344, 347, 348, 364, 385, 401, 405, 406, 407,
408, 409, 410, 417, 433, 521, 525, 526, 530, 532,
533, 561, 574, 575, 576, 577, 579, 580, 703, 758*,
759*, 771*

Heimsoeth, H. :
558, 560, 568, 771*

Heine, H. :
702, 771*

Heller, A. :
667, 672, 674, 699, 750, 771*

Henry, M. :
771*

Herzberg, H. :
797*

Hess, M. :
281, 361, 364, 629, 653, 771

Hierro, J. S. P. :
544, 791*

Hobbes, J. O. :
2, 535, 579

Hobsbawn, E. :
719, 772*

Hommel :
558

D'Hont, J. :
607, 691, 699, 702, 772*

Hook, S. :
634, 772*

Höpner, J. :
797*

Horkheimer, M. :
32, 354, 356, 537, 546, 570, 583, 565, 586, 772*
797-8*

Hume, D. :
99,

Hutcheson, F. :
289

Hyppolite, J. :
192, 576, 581, 594, 595, 603, 618, 630, 640, 649,
659, 773*, 798*

I

Iljin, I. :
579, 773*

Ilting, K. H.
589, 591, 774*

Israel, J. :
652, 669, 774*

J

Jacobi, F. W. :
405

Jakubowski, F. :
774*

Janicaud, D. :
626, 774*

Jay, M. :
608, 774*

K

Kabitz, W. :
558, 774*

Kägi, P. :
574, 630, 632, 634, 641, 684, 688, 774*

- Kant, I. :
1, 2, 3, 4, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 43,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 58, 59, 61,
80, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 110, 111, 117,
118, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 134,
180, 187, 193, 205, 222, 403, 404, 409, 426,
495, 496, 497, 502, 524, 530, 531, 535, 536,
537, 538, 541, 542, 543, 547 549, 557, 560,
563, 567, 571, 576, 580, 627, 758*
- Kaufmann, W. :
148, 149, 589, 774*, 798*
- Kaulbach, F. :
798*
- Kautsky, K. :
430
- Kelsen, H. :
791*
- Kofler, I. :
547, 774*
- Kojève, A. :
658, 775*
- Kolakowski, L. :
216
- Köppen, F. :
575, 588, 798*
- Körner, S. :
775*
- Korsch, K. :
585, 675, 677, 696, 775*
- Kosing, A. :
613, 775*
- Krieger, E. :
599, 775*
- Kroner, R. :
563, 775*
- L.
- Labica, G. :
362, 363, 611, 682, 701, 775*
- Labriola, A. :
391, 776*
- Landgrebe, L. :
693, 798*
- Lask, E. :
776*
- Lefèbvre, H. :
776*
- Leibniz, G.W. :
299, 535
- Lenin, V. I. :
217
- Leon, X. :
535, 558, 559, 561, 567, 776*

Lerner, M. :
651

Lichtheim, G. :
776*

Lieber, H. J. :
791*

Lisser, K. :
541, 544, 776*

Locke, J. :
5, 535

Longinetti, L. :
776*

Löwith, K. :
115, 577, 582, 589, 610, 611, 649, 776*, 798*

Löwy, M. :
584, 634, 788, 771*, 776*

Löbbe, H. :
777*

Lucrecio
99

Lukács, G. :
215, 279, 576, 579, 583, 597, 602, 624, 625,
626, 629, 634, 635, 640, 649, 650, 651, 652,
655, 680, 692, 699, 706, 777*

Lumia, G. :
545, 592, 777*, 791*

Luporini, E. :
618, 682, 777*, 798*

LL

Lledó, E. :
581, 791*, 799*

M

Mackerey, P. :
703

Mandel, E. :
636, 638, 641, 642, 649, 660, 692, 715, 719, 723,
778*

Marcuse, H. :
333, 580, 650, 654, 656, 657, 660, 665, 673, 753,
754, 778*, 799*

Market, O. :
570, 799*

Markus, G. :
338, 585, 593, 613, 648, 650, 652, 653, 660, 661,
663, 666, 667, 668, 674, 676, 695, 699, 741, 750,
778*

Marx, E. :
609, 778*

Marx, H. :
91, 93, 111, 571, 572

Mattick, P. :
691, 778*

Mac Lellan, D. :
572, 573, 575, 630, 632, 652, 653, 663, 679, 704,
714, 715, 716, 717, 778*

Medicus, F.:
558, 561, 564, 778*

Meek, R.:
636, 638, 640, 641, 642, 643, 645, 721, 779*

Mehring, F.:
360, 384, 428, 574, 715, 723, 745, 779*

Meinecke, F.:
7, 536, 537, 779*

Meszaros, I.:
317, 619, 626, 629, 632, 634, 636, 645, 647,
649, 650, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659,
660, 666, 668, 671, 672, 689, 694, 747, 748,
751, 753, 779*

Metzger, W.:
538, 543, 567, 569, 779*

Mondolfo, R.:
779*

Montesquieu, C.L.:
234, 536

Montoro, R.:
799*

Moya, C.:
586, 791*

Muguerza, J.:
544, 546, 570, 779*, 799*

Muñoz, J.:
586, 607, 608, 676, 682, 698, 799*

N

Negri, A.:
697, 744, 780*, 799*

Neuendorff, H.:
780*

Nicolaievski, B.:
571, 573, 575, 609, 634, 715, 780*

Nietzsche, F.:
570, 577

O

O'Sullivan, J.M.:
705, 800*

P

Pareyson, L.:
561, 563, 565, 570, 780*

Parinetto, L.:
620, 780*

Parmenides, :
99

Peces Barba, G.:
538, 792*, 800

Pérez Corral, J.:
800*

Perrot, M.:
780*

Philonenko, A. :
536, 541, 543, 544, 546, 555, 557, 560, 561, 563,
565, 568, 576, 702, 780*, 800*

Pietranera, G. :
738, 780*, 800*

Plejanov, J. :
383, 692, 780*

Popitz, H. :
574, 577, 581, 612, 619, 647, 649, 652, 655,
658, 661, 666, 667, 669, 670, 671, 709, 781*

Popper, K. R. :
148, 149, 154, 352, 356, 588, 689, 781*

Poulantzas, N. :
697, 781*

dal Pra, M. :
573, 617, 618, 630, 636, 644, 645, 649, 650,
652, 655, 670, 673, 687, 693, 697, 701, 704,
706, 708, 761*

Preti, G. :
781*

Proudhon, P. G. :
281, 423

Proust, M. :
128, 792*

Pufendorf, :
2, 11, 535, 537

Q
Quintanilla, M. A. :
546, 676, 700, 792*, 800*

R
Rahn, Ma. J. :
558, 560

Reinhold, K. L. :
567

Reissner, H. G. :
782

Riazanov, D. :
234, 360, 609, 675, 782*

Ricardo, D. :
185, 412, 413, 430, 455

Riedel, M. :
574, 588, 589, 593, 596, 599, 604, 613, 670, 691,
782*, 800*

Rieser, V. :
722, 782*

Ritter, J. :
582, 596, 598, 771*, 782*, 783*

Rodríguez Paniagua, J. M. :
783*

Roll, E. :
640, 640, 642, 643, 645, 646, 647, 792*

Rosdolsky, R. :

431, 704, 717, 718, 723, 725, 726, 730, 734, 735,
738, 739, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 751, 783*

Rosenkranz, K. :

99, 149, 574, 588, 783*

Rossenzweig, F. :

588, 589, 595, 596, 597, 783*

Rossi, M. :

251, 256, 277, 575, 597, 606, 609, 612, 616,
617, 618, 619, 629, 632, 647, 654, 655, 660,
671, 680, 690, 783*, 800*

Rossi-Landi, F. :

792*

Röttgers, K. :

783*

Rousseau, J.J. :

234, 535, 567

Rubel, M. :

571, 572, 615, 634, 678, 679, 716, 717, 783*

Ruge, A. :

152, 234, 282, 361

Rusconi, G.E. :

608, 784*

Ruttenberg, A. :

575

S

Sacristán, M. :

376, 581, 647, 689, 691, 694, 702, 707, 710, 713,
784*, 801*

Saint-Simon, C.H. :

142

Sánchez Vazquez, A. :

235, 615, 784*

Say, J.B. :

185, 416

Schaff, A. :

606, 607, 619, 626, 632, 635, 657, 659, 660, 661,
663, 664, 666, 674, 719, 753, 784*, 801*

Schatz, O. :

652, 784*

Schelling, F. :

406, 573, 668

Schlegel, A.W. :

95, 572

Schmidt, A. :

606, 607, 611, 613, 615, 651, 654, 668, 670, 671,
674, 682, 686, 693, 695, 703, 704, 706, 708, 731,
753, 755, 784*

Schrey, H.H. :

785*

Schubart, K.F.:
588, 785*

Schuffenhauer, W.:
785*

Schultz, N.:
785*

Schulz, W.:
296

Schumpeter, J.:
6, 45, 646, 792*

Schweitzer, J.B.:
614

Seenam, M.:
635, 785*

Sempere, J.:
801*

Sichirollo, L.:
607, 785*

Sigmann, J.:
589

Sismondi, J.:
296

Smith, A.:
185, 289, 290, 292, 412, 413, 430, 502, 568,
598, 638, 640, 641, 643, 651, 652, 671, 785*

Spinoza, B.:
99, 405, 406, 558

Steffens, H.:
97, 573

Steuart, J.:
289

Stirner, H.:
359, 361, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 400, 680,
785*

T

Tessitore, F.:
786*

Therborn, G.:
289, 584, 586, 640, 641, 642, 786*

Thies, E.:
786*

Thomasius :
2, 11

Tocqueville, A.:
585

Topitsch, E.:
786*

Troeltsch, E.:
9, 535, 537, 786*

Truyol y Serra, A.:
542, 792*

U

Überweg, F.:
792*

V

del Val, J.A.:
786*

Valls Plana, R.:
581, 786*

Vanasco, A.:
786*

Verret, M.:
620, 787*

Vialatoux, J.:
787*

Villey, M.:
536, 542, 787*, 792*

Vlachos, G.:
546, 549, 556, 787*

Vleeschauwer, H.J.:
787*

Volpe della, G.:
241, 242, 584, 587, 618, 630, 645, 655, 656,
683, 687, 701, 705, 707, 711, 712, 713, 736,
749, 753, 754, 787*

Vorländer, K.:
34, 583, 788*

W

Walsh, H.:
581, 591, 601, 788*

Weber, M.:
144, 676, 694, 788*

Weil, E.:
148, 149, 156, 212, 543, 547, 589, 591, 592, 607,
628, 788*

Weissshuhn, :
558, 560

Wellmer, A.:
792*

Wolff, Chr.:
2, 11, 758*

Wundt, M.:
538, 788*

Wytttenbach, H.:
93, 94, 571, 572

Z

Zanardo, A.:
583, 692, 693, 788*, 801*

Zapatero, V.:
583, 677, 788*, 801*

Zeleny, J.:
368, 406, 426, 638, 644, 648, 650, 655, 663, 683,
687, 701, 704, 706, 713, 718, 722, 788*, 801*

INDICE TEMÁTICO

- ABSOLUTO 114-6, 132,174,202,213,341.
- ABSTRACTO en Hegel,173.
- ACUMULACION 317,466.
originaria, 464.
del capital, 287,313.
- ALIENACION 232-3,249-51,267,274,283,305-6,308,311-24,328,332,344,393,
503,521,527,626,652-59,697.
económica,317,387,504.
política, 215,253,317,525.
hegeliana, 313.
formas de alienación, 322.
y propiedad privada, 323.
(V. enajenación, extrañamiento).
- ANTROPOLOGIA 93,97,231-2,275,326,329,531.
feuerbachiana, 138,231-3.

APROPIACION

285,308-9,312,314,317,322,451.

ley de apropiación, 468.

apropiación privada, 285,308,318.

ARMONIA

33,35,56,88,110-1,142,194,297,303,330,347,500,502,515.

ASOCIACION

427,478,751.

AUTOCONCIENCIA

44,46,48,66,74-5,86,88,89,119,166-7,171-2,199,208-9.

AUTONOMIA

1,10,49,52-3,56,126,129,195,214,513,526,535.

de la razón, 24,34.

del capital, 478,481.

CAPITAL

241,292,301,306,312-3,318,320,437,441,443,446,449-50,
454-9,462,475,498,523,529.

génesis del capital, 319,511,734.

fijo, 442,445.

variable, 446.

CAPITALISMO

283,285,288,402,428,454,459,463.

CATEGORIAS

23,26,53,172,230,280,284,302,306,409,413,416-7.

lógicas, 236.

económicas, 185,298,301-5,308,436,644.

CICLO ECONÓMICO

443,447.

CIENCIA

64,115,128,142-4,174,286,293,297,299,355-7,375-6.

concepto marxiano, 299-300,303,434,647.

ciencia alemana, 367.

COMPETENCIA

287,295,306.

libre competencia, 473.

COMUNIDAD

65,76-9,119,126,158,161,177,181-4,194,210-4,231-2,246-9,
251-2,254,259,260,276-77,311,318.

originaria, 24.

cristiana, 566.

kantiana, 497.

COMUNISMO

218,224,278,286-7,314,328,331,362,365,428,461,478,485,
490,497,499,505,507,515-17.

(V. socialismo).

CONCEPTO

13,23-35,41,53,64,73-4,77,115,122,140,200-1,225,230,
239,294,307,412,418,422.

aprióricos, 23-35.

económicos, 285,295-6,301-4.

CONCIENCIA

26,44-7,50,54,65,67-72,86,108,118,119-120,124,129,132,
145,169-70,199,202-5,209,213,218,223,229,249-50,271,
296,327,393,397.

moral, 11,27,44-8,55-6,101,105,171,553.

formas de conciencia, 145,167.

conciencia de sí, 164,176,198,200-7.

falsa conciencia, 272,394,396.

conciencia económica, 300.

CONOCIMIENTO

17,45,71-2,86,89,199,200-1,409,417-8,424,497.

CONCRETO

419.

(lo) concreto, 20,418.

concreto en Hegel, 173,195-6.

CONSTITUCION

7,24,40,78,159,166,170,175-6,237,249,255,263-8,271-6
549.

CONTRADICCION

52,109-10,148,152-5,209,212,143,249,255,258,261-2,277,
283,285,295-307,321,444,460,645.

CONTRATO

21-3,83,98,119,130,134,316,440,471,474,524,544.

COOPERACION

85,292,336,482,485-6,504-5,516,745.

COSIFICACION	322,324,664.
CRISIS	444,460,469. teoría de las crisis, 429,726-7.
CRÍTICA	39,92,145,154,219-20. filosofía crítica, 92. crítica hegeliana, 101,104-11,171. crítica marxiana, 1,3,12,22,28,55,69,71,91,100-15, 129-31,147,152,155,157,174,182,215,221-46,254,256, 262,268,270-1,279,283-4,294,297-305,343,349,411, 414,422,427,529.
DEBER-SER	15,45,56,71-2-84,91,108-11,122,130-1,289.
DEMOCRACIA	215,248-9,276-8,502,526.
DERECHO	1,4-34,40,48,58,61-4,72-84,99,102,105-6,111-2,119, 121,124-34,173-81, 227,229,247,264,268,389,523-4, 537. fundamentación del derecho, 1-4,11,34-5,96-107,121, 130-1,178,181,493,524,536. historia del derecho, 4. teoría del derecho, 3,12,16,23-4,35,57-8,62-5,72-84, 110,149,541. derecho privado, 22-3,98,170,177,182.

derecho público, 22-3,161,177-9,182.

derecho natural, 1-9,14,16,33,35,58,81-2,100,106-7,
179-80,235,537.

DESARROLLO

39,65,75,79,82,119,132,166,192,206,294,296,315.

histórico, 130-1,388.

del individuo, 462.

de la idea en Hegel, 113,167,177.

DETERMINISMO

42,131,212,359,384,387,557.

DIALECTICA

190,195,203,207,211,219,225,233,385,410,693.

en Hegel, 241-5.

materialista, 219,242,386,414.

DINERO

306,321,437.

DIVISION DEL TRABAJO

315-7,393.

DOMINIO

402,487.

ECONOMIA POLITICA

140,183,185,224,230,240,281-311,319,329-331,362,410,
427,430,637.

EMANCIPACION

224.

humana, 273-8,502.

ENAJENACION

475-80.

(V. alienación).

ENTENDIMIENTO

23,26-7,30,46-9,53,108-9,185,199,205.

EPISTEMOLOGIA

17,101,224,299,359,407-8,412,424,498,711.

ESPECULACION

61,234,307.

ESPIRITU

59,105,113-23,130,149,151,156,162-68,181,192,195,
197-214,243-7,268,339-40,594.

ESTADO

8-10,22-23,35-40,63,73,78-84,90,98,107,120,129,
148, 152-8,162,168,181-3,191-3,226-35-243-53,
260-78,290,305,340,343,389,503,525.

formas de, 10,40,156,170,187,189.

en Hegel, 119-21-151-78,186,188,194,200-1,210-14,
229,238,244,258-62,593.

constitucional, 255.

de naturaleza, 8,36-38,187-8,212,314.

civil, 8,22,26,35-9,188.

de derecho, 22,36-7,105.

ESTRUCTURA ECONOMICA

139.

de la sociedad capitalista, 432, 437.

ETICA

14, 32, 106-7, 120, 289, 535.

en Hegel, 171.

EXPLOTACIÓN

466.

EXTRAÑAMIENTO

252, 267.

(V. alienación, enajenación).

FENÓMENO

23, 26, 41, 54, 59, 112, 116, 130, 138-9, 143, 146, 148,
168, 227, 232, 236, 239-40, 244, 253, 262, 271, 282, 293,
295, 297, 302-6, 316, 412, 439.

FETICHISMO

221, 241, 435.

de las mercancías, 323-4, 396.

de la conciencia, 395.

FILOSOFÍA

1, 33, 63-9, 74, 82, 92, 99-102, 114-6, 124-5, 138-9, 150,
216, 221, 224, 232, 239, 286, 289, 341, 369, 494.

fichteana, 2, 60-5, 84, 90, 101-10, 129.

kantiana, 12, 33-4, 57, 59, 61, 101-11, 116, 128, 130.

hegeliana, 92, 94, 96, 103-4, 111-13, 121, 127, 130, 147-
52, 172-78, 192, 194-5, 197, 216, 220, 222-3, 229, 231, 234,
235-6, 240, 243-5, 267, 284, 294, 301, 305, 588.

feuerbachiana, 230-3.

marxiana, 127,281.

historia de, 133,342.

FORMACION SOCIO-ECONOMICA

92,218,286,389.

FUERZAS PRODUCTIVAS

384.

/relaciones de producción, 351,383,493,506.

desarrollo de, 402.

FUERZA DE TRABAJO

315-6,329,440,453.

GANANCIA

293.

GENERO HUMANO

6,31,44,58,84,89,117-9,125-9,245,268,272,276-7,318.

HISTORIA

6,35,40,96,114-21,130,132,147,151,153,164,166,172,
200-1,210,214,218,224,286-7,315,327,340,342,352-4,
371,386,388,507-8,523.

teoria de la, 121,349,359,370,373-4,377,427,493.

concepción materialista, 251,369,372,382-6.

sentido de la, 354,507.

filosofía de la, 580.

HISTORICIDAD

117,120-3,132.

de los conceptos, 420.

HISTORICISMO

352.

HOMBRE

8, 12, 15, 20, 24, 30-2, 47, 53-6, 66-73, 79-94, 119, 124-38, 180, 195-6, 210, 214, 224, 231-3, 245, 257, 267, 270, 273-5, 279, 291, 295, 311-5, 320, 322, 325-8, 331, 333, 335, 365, 400-1.

derechos del hombre, 23, 37, 83, 180, 328, 538.

naturaleza humana, 4-8, 10, 15, 17-8, 37-8, 80, 179, 495, 536.

esencia humana, 233, 335, 365.

homo oeconomicus, 334.

HUMANIDAD

60, 79, 85, 89, 94, 96, 117, 126, 129, 147, 224, 302, 320, 338, 346, 353, 507.

HUMANISMO

89, 216, 219, 245, 362-5.

marxista, 607.

IDEA

24-5, 27, 31, 33, 38, 40, 55-6, 66, 88-9, 101, 118-20, 127, 394, 397.

ideas regulativas, 23, 125.

en Hegel, 112-4, 165, 195, 201, 213, 236-8, 243-4.

ideas en Marx, 436, 709.

IDEALISMO

1, 84, 91-5, 100-104, 107-8, 110-7, 156, 224, 233, 235, 238, 299, 539.

del Estado, 270.

IDEOLOGIA

152,232-3,295,394-8,699.

IGUALDAD

196,316,470.

ILUSTRACION

6,10,218,289,537.

IMPERATIVO

14-5,40,46.

categorico, 49,73,101.

INDEPENDENCIA

47,49,52-3,55-6,127-8,131,202,210-4, 257-9,271,278,
308,337,342,404,427,470,477,498,503,509,511-3.

(V. Libertad).

INDIVIDUO

8-9,11,23,27,33,36,38,76,79,87-9,96,105,118-31,141,
156,158,167-70,180,188,191,193,196-7,21-4,227,243-5,
252,257,260,266-8,271,277,287,290,292,305,308,313-8,
334,364,367,413,415,427,481,485,487,489,499,505,511,
517-8.

universal, 463, 478.

INSTITUCIONES

38,79,81,84,118,120,122,155,158-165,171,191,229,246-8,
525.

juridicas, 7, 63, 77, 81, 227.

INTERCAMBIO

37,292,306,320,437-8,453,471.

INTERES

157-9, 163, 168, 184, 188-9, 191, 193-4, 228-9-243, 252, 254, 264, 277, 303, 395, 423.

general, 256, 260, 495.

práctico, 376, 414, 423, 426.

privado, 259-60.

INTERSUBJETIVIDAD

58, 75, 84, 132.

INVERSION

231, 238, 241, 243, 267, 320, 451, 468, 699.

IUSNATURALISMO

2-3, 5-7, 16-7, 121, 179, 181, 535.

IZQUIERDA HEGELIANA

93, 99, 123, 133, 223, 227, 362, 532.

LEY

6-8, 14-20, 28-55, 71, 73, 78-9, 81, 101, 124, 129, 144, 164, 169, 171, 173, 175-6, 180-1, 185-6, 188, 212, 218-9, 227-8, 272, 287, 289, 291, 294, 296, 303, 313, 316.

legalidad, 30-9.

legislación, 7, 14-5, 25, 27-8, 34, 38, 52, 82, 152.

natural, 5, 9, 11, 179, 538-9.

LIBERTAD

1, 15-6, 20-3, 29-37, 41-8, 53-61, 68-79, 83, 87-9, 107, 111, 124-31, 146, 148, 167, 175, 180-7, 193, 197, 200-14, 227, 229, 243, 270-6, 308, 323, 327, 329, 336, 339, 341, 344-5, 365, 399-403, 472-8, 483-9, 498-503, 505, 514, 518-21, 551, 554.

concepto de libertad, 1-2,49,51-6,82,124,126,147,172,
197,202,469,480-1,494,501.

idea de, 1,13,19,40-4,47-8,54-5,63,124,127,129,207,
471,475,509,512,550.

libertades, 33,86.

compatibilidad de las, 21-2,34,76-127.

realización de la, 40,119,147,178,211,346,491,500.

abstracta, 181,198,202,512.

/necesidad, 128,131,203-13,229,271,275,341.

social, 338.

económica, 427,435.

LIBERACION

203-18,224,272-5,365,399-400,464,505-6,508.

del trabajo, 318.

proceso histórico de, 401,506.

LUCHA DE CLASES

379,383,493.

MARXISMO

145,218,220-1,230,242,279,297,495,606-7.

MATERIALISMO

231,384,489.

crítico, 420.

dialéctico, 219-349,375.

feuerbachiano, 613.

histórico, 349,375.

MEDIACION

155,159,201,228,238,259,262,313,316.

MEDIOS DE PRODUCCION

308,316.

MERCANCIA

241,306-7,313,319,321,432.

MISTIFICACION

152,215,223,226,231,235-7,240-3,245,247,249,270,294,
305,367,385,537,616.

MODO DE PRODUCCION

140,313,376,379-80,382,

capitalista, 140,309,350,377,411,439.

MORAL

14-5,35,61,105,289.

kantiana, 93,110.

NATURALEZA

5,10-1,42,74,82,87,94,113,150,172-3,181,188,195,200,
207,210-11,289,305,315,325,405-6,420.

NATURALISMO

292,299,303,310,399,411.

NECESIDAD

105,119,128,131,143,182,184,186,195-6,203-8,211-3,
229,266.

histórica, 287.

(V. libertad/necesidad).

OBJETIVACION

162,170,172-5,201,208,242-3,250,277,307-8,310,314,320,
322,341,412.

extrañada, 250.

genérica, 527.

OBJETIVIDAD

85,113,172,201.

OBJETO

44,50,69-72,83,86,139,167,174,199-200,209,232,237,242,
311,320-21.

de conocimiento, 125.

OBJETUALIZACION

322-3.

ONTOLOGIA

410,434.

hegeliana, 310.

PACTO (SOCIAL)

9,39-40,187,263-4,538,550.

PAUPERISMO

304.

PEIRSONA

15,20-2,26,37-8,75-6,83,87,105,177,182.

moral, 275.

personalidad, 8.

PLUSVALÍA
448,451,453,456,469,481.

PODER
117,159,167,263,277.
legislativo, 254-5,262,264.
división de poderes en el Estado,156.

POSESION
23,26,267,269-70,316,545.

POSTULADO
1,2,4,20-1,29,34-5,47,62,110-1,144,403.

PRAXIS
46.

PRESUPUESTO
15,17,163,179,275,283,285,294-9,302-6,368,412,463.

PROCESO
65-6,113-4,119,167,182,207,209-10,212-13,273-4,296,
299,304-5,309,313,315,319.
producción, 195,310,315,427,437,439,453,455.
circulación, 321,427,435,437-9,445,447,453,455,528.
valoración, 448-9,451,457.
histórico, 115,117-8,120-2,131,286,373,382.

PRODUCCION
251,302,307-8,310-11,318,331,336,370,373,377-9,389,
415-7,434,441,448,523.

relaciones de, 380.

PROPIEDAD

23,37,83,266-7.

concepto de propiedad, 33,35.

derecho de, 80,83,269.

colectiva, 517.

privada, 147,253,255,259-60,263-8,270,272,279,287,
296,298,306-10,314,316,318-20,347,390,493,527.

PUEBLO

39,78,119,151,161-7,176,178,185,192,197,243-9,254,
262,277,290.

RACIONALIDAD

6,11,17,30-3,41-2,114,160,180,275,319,329,480,503,
520.

RAZON

2,4-11,14-18,24-5,28-35,40,42-53,55-6,65-8,71-4,
87,101,110,115,121,125,127-9,169,180,200-1,205,207,
209,213,249,272,289,342,344,346,492,520,522,547,
550.

REALIDAD

11,14-5,24,60-1,85,91,108,112,115-8,125,129-31,140-41,
150,165,167-8,172,195,1907-8,200,202,206-9,223-4,227,
236,242,244,252,268,273,283,287,294,299,303-4,371,
410,578,684.

REPRESENTACION

46,195,198,207,277,419,424.

(RE) PRODUCCION

205.

	ampliada, 446,511.
	del capital, 392,439,446,452,454,475,481,510.
REVOLUCION	117,141,357,378-80.
	teoría de la, 357,381,427.
RIQUEZA	190,194,288-9,294-5,311,319,444,480,482,484,488, 504,519.
SALARIO	301.
SENSIBILIDAD	48,52,54,120,196,233.
SÍNTESIS	46,70-1,119,125,127,131,161,170,207,212-3,227,280, 283.
SOBREDETERMINACION	381,692.
SOBREESTRUCTURA	145,384.
SOCIALIDAD	32,74,125,138,254,274,277,292,321-2,470,477,482,501, 503-4.
SOCIALISMO	81,132,216,219,352-3,363,366,377,461,486,488,515-6, 518.
	verdadero, 364-8.
SOCIEDAD	9,11,15,23,32-37,39,100,126,133,138-47,153,176,187, 193,220,227-8,268-9,271,282,286,288,292-4,317,415, 427,481,523.

capitalista, 297,317,319.

civil, 8-9,40,153-65,177,182-94,211,228-9,238,243-8,
251-75,278-9,305,308,318,330,343,345,374,413,503,526,
548,597-600.

SOCIOLOGÍA

139-46,584-6.

crítica, 145,221.

SUFRAGIO UNIVERSAL

265.

SUJETO

6,11,14,18,21-3,27,41-5,48,53-5,62,66-74,85-8,114,170-
1,176,196-7,202-7,238,242,244-5,250,254,267-8,277,309,
316,339,416.

de la historia, 388,421.

libre, 498,510.

TEORIA

12,72,84,98,114,139,141,200,299,303.

marxiana, 139,219,224.

TOTALIDAD

+

112,114,129,131,141,154,159,161-9,212,232,415,424,
480.

ética, 161.

hegeliana, 117,169,204,247,579.

*, de la ideología, 233,241,325,365,393,534.

TRABAJADOR

287-8,307-12,451.

libre, 465.

TRABAJO

80-4,115-6,122,147,190,195,273,286,295,301-23,330-1,
340,351,482,484,523,528,736.

concepto de, 185,305,333.

alienado, 279,284,298,301-20,323,527.

asalariado, 312,440.

UTOPIA

133,151,491.

VALOR

28,243,293,306,321,437,455-6.

de cambio, 287,292,

ley del, 470.

teoría del, 285.

VALORIZACIÓN

439,444,448.

VOLUNTAD

14,26,30,39,42-3,47-54,56,73-4,78,87,117,128,130,165,
168,170-3,176,181,200,204-7, 211,213,220,253,264,267,
291, 392,405,550.

general, 390-2,549.

libre, 509.

YO

1,58,65-9,71-3,75,81-2,85,168,199-202,405,496.

"yo pienso", 46.

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN LA OBRA DE K.MARX

- INDICE GENERAL -

INTRODUCCION.

1a. PARTE

LIBERTAD Y DERECHO NATURAL.

Crítica de Marx a la elaboración de la libertad en el idealismo kantiano y fichteano.-

Capítulo 1º : La teoría kantiana del Derecho

Página

- El concepto de Derecho	13
- Formalismo del Derecho	17
- La figura del contrato	21
- Los conceptos jurídicos <u>a priori</u>	23
- El derecho como función racional	29
- Fundamentación del Derecho	35
- La idea de libertad	40
- Conciencia, autoconciencia y conciencia moral	44
- La autonomía de la voluntad y la libertad del albedrío	49
- Los límites de la libertad kantiana	54

Capítulo 2º : Innovación fichteana

- Los fundamentos del Derecho de 1796	58
- La deducción material del Derecho	62
- La formulación del primer principio	65
- Posibilidades y límites de la libertad humana	69
- El carácter metafísico del Derecho	72
- La necesidad de la Instituciones jurídicas	77
- Algunos rasgos característicos de la <u>Rechtslehre</u> fichteana	82
- Intersubjetividad y género humano	84

Capítulo 3ª : La primera crítica marxiana

	<u>Página</u>
- Las diferentes formulaciones de la crítica marxiana	91
- La crisis de 1837	92
- La imposibilidad de la fundamentación del Derecho	96
- La validez de la crítica marxiana	100
- La conversión hegeliana	103
- La crítica hegeliana del Idealismo subjetivo	104
- El peculiar realismo hegeliano	112
- La historicidad como elemento del Absoluto	115
- Individuos e Instituciones en el desarrollo de la Historia	118
- La racionalización del proceso histórico	121
CONCLUSIONES	124
ANEXO	134

2a. PARTE

POR UNA SOCIEDAD DE HOMBRES LIBRES

El debate con Hegel.-

Capítulo 4ª : La Filosofía hegeliana del Estado

- La recepción histórica de la filosofía hegeliana del Derecho	148
- La organicidad del Estado hegeliano	154
- Concepto de Estado	159
- La eticidad del Estado hegeliano	163
- El Estado como individuo y los individuos reales	167
- El Estado como objetivación del Espíritu (el Espíritu Objetivo)	172
- Estado y Derecho en la filosofía hegeliana	175
- El concepto de sociedad civil	182
- Carácter ideológico de la <u>Staatslehre</u> hegeliana	192
- El concepto de hombre	195
- El contenido de la libertad	197

	<u>Página</u>
- Libertad y conciencia. Reconocimiento	202
- El Espíritu como Sujeto	205
- La libertad del individuo	210
- Conclusiones	213
 Capítulo 5ª : <u>La crítica marxiana de 1843: El hegelianismo de Marx.</u>	
- La recuperación del hegelianismo de Marx	215
- Momentos de aproximación y de distanciamiento entre Hegel y Marx	222
- La herencia de la <u>Gaceta Renana</u>	225
- La influencia de Feuerbach	230
- La denuncia de mistificación	235
- Pueblo y Estado en la inversión marxiana	243
- El carácter alienado del Estado moderno	248
- Alienación política y propiedad privada	253
- La sociedad civil burguesa	259
- La reificación de las relaciones sociales	266
- Libertad y azar	270
- Defensa de la democracia	276
 Capítulo 6ª : <u>Alcance de la crítica a Hegel</u>	
- Los <u>Manuscritos de París</u>	279
- La primera crítica de la Economía Política	283
- La teoría económica clásica	287
- Las insuficiencias de la Economía Política	294
- Los presupuestos de la crítica marxiana	298
- El concepto de trabajo alienado	305
- Características de la alienación marxiana	311
- La alienación como fenómeno histórico	316
- La función social del trabajo	319
- El concepto de Hombre	325
- La contraposición hombre/animal	331
- Un nuevo planteamiento del problema de la libertad	336
CONCLUSIONES	339

3a. PARTE
LA ALTERNATIVA MARXIANA

<u>(Capítulo 7ª : Hacia una nueva teoría de la Historia</u>	<u>Página</u>
-- La polémica contra Stirner.....	359
-- "Humanismo ideológico" frente a "socialismo científico".	363
-- Una teoría científica de la Historia	370
-- Caracteres generales de esta teoría	374
-- Diversas interpretaciones de la concepción materialista de la Historia	383
-- El análisis de las formas jurídicas	388
-- La teoría de la ideología	393
-- Libertad y proceso de liberación	399
-- Una nueva valoración de las figuras de Kant y de Fichte.	403
-- El carácter específico de la epistemología marxiana	407
-- Rechazo del individualismo abstracto y defensa del indi- vidualismo metodológico	412
-- Génesis histórica y reconstrucción conceptual	417
-- El kantismo de Marx.....	423
 <u>(Capítulo 8ª : La crítica al sistema económico de la libertad</u>	
-- La elaboración de la "Economía"	427
-- Los <u>Grundrisse</u> y <u>El Capital</u>	431
-- Características del proceso de circulación capitalista .	435
-- Capital fijo y capital circulante	442
-- Producción y valorización	448
-- El concepto de capital	454
-- Presupuestos históricos del capitalismo	463
-- El concepto de libertad	469
-- Libertad, circulación, enajenación	478
-- Individuo y sociedad	481
 (CONCLUSIONES	493

CONCLUSIONES GENERALES

<u>I.</u>	<u>: El Concepto marxiano de libertad</u>	<u>Página</u>
1ª	- ¿Qué es para Marx la libertad?	501
2ª	- El concepto de libertad es un concepto histórico .	505
3ª	- El concepto abstracto de libertad es un concepto ideológico	512
4ª	- ¿Es la libertad un rasgo propio del socialismo/comunismo?	515
5ª	- ¿Qué ocurre para Marx con el binomio Libertad/Razón	520
<u>II.</u>	<u>: El lugar de la libertad</u>	523
<u>III.</u>	<u>: La crítica a la filosofía clásica alemana</u>	529

NOTAS

-	1a. Parte	535
-	Capítulo 1ª	541
-	Capítulo 2ª	557
-	Capítulo 3ª	571
-	Conclusiones	583
-	2a. Parte	584
-	Capítulo 4ª	588
-	Capítulo 5ª	606
-	Capítulo 6ª	632
-	3a. Parte	675
-	Capítulo 7ª	678
-	Capítulo 8ª	714
-	Bibliografía	716

INDICES

Onomástico	802
Temático	815
General	836

